www.kotobarabia.com

الفكر الفلسفي في الإسلام

د. عبد اللطيف محمد العبد

www.kotobarabia.com

الفكر الفلسفي في الإسلام

تأليف

الدكتور: عبد اللطيف محمد العبد

أستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية

بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

طبقا لقوانين الملكية الفكرية

جميع حقوق النشر و التوزيع الالكتروني لهذا المصنف محفوظة لكتب عربية. يحظر نقل أو إعادة نسخ أو إعادة بيع اى جزء من هذا المصنف و بثه الكترونيا (عبر الانترنت أو للمكتبات الالكترونية أو الأقراص المدمجة أو اى وسيلة أخرى) دون الحصول على إذن كتابي من كتب عربية. حقوق الطبع الو رقى محفوظة للمؤلف أو ناشره طبقا للتعاقدات السارية.

فهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله حمدا كثيرا، والشكر له سبحانه شـكرا يليـق بنعمه التي لا تحصى، وفي مقدمتها أنه عز وجل قد ارتضى لنا الإسلام دينًا، وأكرمنا بأن بعث لنا رسولاً كريمـا، هـو محمد بن عبد الله، الذي نصلي ونسلم عليه صـلاة وسـلاما دائمين متلازمين، إلى يوم البعث العظيم.

أما بعد:

فهذه دراسات في الفلسفة الإسلامية، أو الفكر الإسلامي، أتقدم بها تحت عنوان: "الفكر الفلسفي في الإسلام"، أي بعـد ظهور الإسلام، وبعد أن اكتملت العقيدة والشريعة على يـد سيدنا محمد ﷺ.

ولن تستطيع هذه الدراسة الآن أن تتحدث أو تسـتوعب الكلام عن الفكر الفلسفي الإسلامي جملـة واحـدة، فـذلك مستحيل إزاء بحث يتسم بالاختصار، حين يصدر لأول مرة، ولأن الفكر الفلسفي مرتبط دائما بمذاهب الفلاسفة، ويحتـاج

الأمر إلى دراسة مستوعبة، أو إلقاء نظرة شاملة على فكـر كل فيلسوف لمعرفة اتجاهه ومذهبه.

وقد انقسمت هذه الدراسة قسـمين متميـزين، لكنهمـا مترابطان أشد الترابط؛ إذ يعتبر أولهما مقدمة طبيعية، تسـلم إلى الآخر، أو أن الأول تقعيد، والآخر تطبيق.

فالقسم الأول يتحدث عن "معالم الفلسـفة الإسـلامية"، قاصدا إلى بيان حقيقة هذه الفلسفة.

وكان من المنطقي أن يبدأ بتمهيـد عـن نشـأة الفكـر الفلسفي في الإسلام، موضحا أن هذه الفلسفة لم تكن عبثًـا، ولم تأتِ من فراغ لدى المسلمين، ولم تكن ترفًا عقليـا، بـل طاقة مبدعة لها حق التوجيه والريادة.

ذلك أن الفلسفة تفكير ونظر، وعلم ومعرفة. وقد وجـه الإسلام المسلمين من أول يوم إلى التفكير وتحصيل المعرفة النافعة، ورفع من شأن العلم والعلماء.

وبالإضافة إلى هذا فقد وجد المسلمون أنفسـهم وجهـا لوجه أمام الفكر الفلسفي في البلاد التي فتحوها. فاضـطروا لدراسة الفلسفة على أنها نوع من المعرفـة، ولكـي يـردوا عدوان الغزو الفكري عن الإسلام كذلك.

ومن المعلوم لدى الباحثين، أن الفلسفة الإسـلامية، قـد واجهت الفلسفة اليونانية، والديانتين المسـيحية واليهوديـة، والمذاهب التي صدرت منحرفة عن العقائد الشرقية(١).

وتدرج المنهج بعد هذا إلى ذكر سبب تسمية هذا النوع من الفكر بالفلسفة الإسلامية، مع الرد على من يـرى أنهـا فلسفة عربية.

وليعجب المرء حين يرى احتفاظ هذه الفلسفة بصـبغتها الإسلامية في كثير من الأحيان، دون أن تتجه إلى نزع هـذه الصبغة من عناصرها، مع أننا نشاهد في مختلف العصـور والأمم أن الفلسفة تنزع أول ما تنزع إلـى نقـض مبـادئ الأديان.

وعلى سبيل المثال فقد افتخر "سارتر" زعيم الوجوديـة بأنه ملحد، وبأنه زعيم الإلحاد في العصر الحديث، وبأن هذا ليس ابتداعا منه كفيلسوف؛ لأن "الله" في القرن الثامن عشـر الميلادي قد نحى من مفاهيم الفلاسفة. وهو بـالطبع يقصـد

---

(1) د. توفيق الطويـل: أسـس الفلسـفة، ص ٣٧٦، ط ٢، ١٩٥٥ م، مكتبة النهضة المصرية.

فلاسفة الغرب هناك، بدليل أنه ضرب أمثلة منه؛ مثل: ديدرو، وفولتير، وكانط[1].

وعلى كل حال فقد وجدت فلسفة إسلامية بحق، في العصور الوسطى، أيام كان الشرق الإسلامي مركز الحضارة في العالم، وقد واكبت الفلسفة أصول النهضة الإسلامية؛ مما عاد على أوروبا نفسها في ذلك الوقت، من إثارة العقل والوجدان.

وتطرق الحديث بعد هذا إلى أصول الفلسفة الإسلامية؛ من أجل توضيح تأثر الفلسفة الإسلامية بغيرها في أول نشأتها، وهل من الممكن أن تقوم فلسفة دون تبادل فكري مع الآخرين.

واتضح من البحث أن الفلسفة الإسلامية فوق شمولها وموسوعيتها، تتسم بصفات تجعل لها شخصيتها المستقلة، برغم تعدد الآراء، وانقسام المذاهب لدى مفكري الإسلام إلى: فلاسفة خاص، وإلى متكلمين، وإلى صوفية، وإلى أخلاقيين، وإلى منطقيين، وغير ذلك.

---

(1) جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ص ١٥، ترجمة حنا دميان، ١٩٥٩م، دار بيروت للطباعة والنشر.

وسرنا بعد ذلك إلى "ميادين" الفلسفة الإسلامية، فوجدناها متعددة، ولكل منها شواهد من كتب التراث. وقد سلمنا منها بخمسة ميادين لا خلاف عليها، وهي:

الفلسفة المدرسية، وعلم الكلام، والتصوف، والأخلاق الإسلامية، والمنطق.

واختلفنا مع الدارسين الذي ضموا ميادين أخرى للفلسفة الإسلامية؛ مثل: مناهج البحث، وتصنيف العلوم. وقد أرجعناهما إلى مباحث المنطق، وكذلك فلسفة التاريخ، وقد رأينا إعادتها إلى المؤرخ نفسه؛ لأنه أولى برعايتها، ولم يعد هناك قيمة لتاريخ يكتفي بالسرد دون تحليل.

أما مادة "أصول الفقه" فرجحنا إرجاعها إلى دائرة الفقه والعلوم الشرعية؛ فالفقيه أولى الناس بالعناية بهذه المادة، يرعاها ويطورها ويجددها بالأمثلة الحية، التي لا قوام لها إلا بها.

ومع هذا فإن الباحثين الذين قالوا بضم أصول الفقه، كثيرا ما يستندون إلى رأي الشيخ مصطفى عبد الرازق في ذلك، مع أنه لم يقل بضم هذه المادة صراحة إلى الفلسفة، لكنه أشار إلى أنها استفادت من الفلسفة ومن المنطق، وأن

التوسع في دراسة الفلسفة الإسلامية ربما يؤدي إلى ضم هذه المادة إليها.

وبالرغم من ذلك فنحن متفقون مع الباحثين الآخـرين، على أن فلسفة التاريخ وأصول الفقه لهما صلة وثيقة بالفلسفة التقليدية وبالمنطق، وأن الفائدة متبادلة. لكن الأمر لا يعدو أن يكون تبادل منافع فقط، كما يسـتفيد الطـب مـن الطبيعـة والكيمياء.

وكان لا بد لنا من التعرض لمسألة هامة تشتبه كثيـرا على الناس، ويحتار فيها الناشئون؛ وهـي علاقـة الفلسـفة بالقرآن، وبتعبير آخر: هل القرآن فلسفة؟ وهل الكتابة عـن فلسفة القرآن مدح أم قدح؟. وقد جلينا ذلـك فـي وضـوح وصراحة.

ثم أتبعنا هذه القضية بمسألة أخرى لها أهميتها في حياة الأفراد والشعوب، وهي "الإيمان بالله عز وجل"، وهي مشكلة العالم كله من أقصاه إلى أقصاه. وليس سرا أن أصرح بـأن الإيمان الصحيح هو "التوحيد" الذي جاء به الإسـلام، وهـو مفقود الآن في كل الأديان والمذاهب التي ناقضت الإسـلام، ولم تسلم له.

وحين كتبنا عن الإيمان، قصدنا توضيح هـذا المعنـى الذي ذكرناه، وقصدنا كذلك أن نبـين للنـاس، أن الإيمـان الصحيح لا يتعارض مع الفكر العقلي الصـحيح، أو العلـم الصحيح، وأردنا كذلك أن نومئ من طرف خـض للنـاس وللناشئة؛ أن كل فكر يتعارض مع الإسلام مرفوض جملـة وتفصيلاً. وما زال الباحثون في المذاهب الحديثة يذهبون إلى تفضيل فلسفة تكفل الأخـلاق والـدين، وسـط هـذه الآراء المتضاربة في عصرنا الحاضر[١].

لكن القارئ هنا يشعر دائما أننا نفـرق بـين أمـرين: الاعتقاد والمعرفة، فالاعتقاد يجب أن يكون سـليما مؤسسـا على التوحيد، وعلى ما جاء به الإسلام في القرآن والسـنة. والمعرفة السليمة يجب أن تتحول إلى عمـل وسـلوك؛ لأن الإنسان مسئول عن تطبيق ما يعلم، أمام خالقه عز وجل.

ويشعر القارئ هنا كذلك أننا نبغض الفكر والإلحاد فـي كل صوره، وأننا ننفر أشد النفور من الانحراف الفكري الذي يجافي الحق والحقيقة، وأننا نتمنى لأفراد البشـر كلهـم أن

---

(1) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثـة، ص ٤٦٣، ط ١٩٦٢ م، دار المعارف بمصر.

يكونوا مؤمنين صادقين، ليصيروا رحماء فيما بينهم. فإن أقبح شيء هو جحود وجود المنعم الأعظم، أو إنكار نعمه التي أسبغها على عباده ظاهرة وباطنة.

وفي القسم الثاني من هذا الكتاب، يقف القارئ على نماذج فكرية لبعض فلاسفة الإسلام. وسوف نوالي الدراسة إن شاء الله تعالى، في نماذج غيرها في دراسة أخرى.

لكننا راعينا هنا التركيز على نقاط مهمة في حياة المفكرين من الفلاسفة الذين عرضنا لهم. وعلى سبيل المثال فقد ركزنا على "السيرة الفلسفية" لدى الرازي ولدى الكندي وغيرهما؛ لأن هذه السيرة هي مجمع الفكر الفلسفي عند الفيلسوف، وهي التي توضح مدى إيمانه بما يقول؛ لأنها بمثابة التطبيق لمذهبه.

وقد راعينا في الكتاب كله منهجا يقوم على الأسس التالية:

١. لا قيمة لرأي عندنا ولا لمذهب يتناقض أو يضاد أو يتآمر على عقيدة الإسلام ومبادئه وتشريعه.

٢. الفكر الذي لا يناهض الدين؛ هو مما يدخل في دائرة الاجتهاد، وأنه يجب أن يكون متواضعا، متقبلاً للنقد، وراضيا بالمراجعة.

٣. مراعاة سهولة الأسلوب، مع تبسيط المعاني التي يعبر عنها هذا الأسلوب، حتى لا تظل الفلسفة قرينة الإغراب والتعقيد.

٤. مراعاة الإيجاز والاختصار، دون إخلال المعنى، فلم يعد الإنسان اليوم قادرا على الاطلاع المطول، بعد أن صبغه العلم التجريبي بالسرعة والرموز.

٥. تدعيم الفكرة بالأدلة، سواء كانت نقلية أم عقلية، لأنه لا قيمة لدعوى دون دليل أو برهان. هذا مع العناية بتوثيق الدليل النقلي أو النص، ومحاولة اختيار النصوص المختصرة الواضحة المفيدة.

هذا وأدعو الله تعالى أن يتجاوز عما عساه أن يكون سيئة في هذا البحث. كما أدعوه سبحانه أن يجزيني ويجزي القراء خيرا، بما فيه من نصائح واجتهادات يرضى عنها سبحانه عز وجل في علاه.

والله ولي التوفيق..

د. عبد اللطاف محمد العبد

القاهرة في ٢٠ من ربيع الآخر سنة ١٤٠٦ هـ

الموافق أول يناير سنة ١٩٨٦ م

القسم الأول

معالم الفلسفة الإسلامية

تمهيد

عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

يرى بعض الباحثين أن الفلسفة من العلوم الدخيلة فـي الإسلام، ذلك أن أساسها يوناني، وتسربت إلى المسلمين فـي القرن الثاني الهجري في ركاب علم الكلام[1].

وكأن هؤلاء الباحثين كانوا يودون، أن تجيء الفلسـفة ضمن تعاليم الإسلام، حتى يؤمنوا بأن للمسلمين فكرا فلسفيا. والأمر الغريب أنهم لم يقولوا ذلك عن العلوم الأخرى، التي وجدت لدى المسلمين بعد الإسلام، وكلها وجدت بعده.

والأقرب إلى الاعتدال؛ هو القول بأن الفكر اليوناني قد خالط الفكر الإسلامي، فتأثر به الأخير، مع وجـود بعـض الملامـح الأصـيلة للفكـر الإسـلامي لا يمكـن جحـدها أو التغاضي عنها، وما ذلك التراث الإسلامي الذي ورد إلينا في المخطوطات مثل الجبال؛ إلا دليلاً قاطعا على ذلك.

---

(1) د. أحمد شلبي: تاريخ المناهج الإسـلامية، ص ٨٢، ط ١٩٧٨ م، مكتبة النهضة المصرية.

والذين يقولون بأن الفلسفة كلها دخيلة على المسـلمين، انصب كلامهم فقط على الفلسـفة التقليديـة لـدى الكنـدي والفارابي وابن سينا. ونسوا أن هذا فرع واحد مـن فـروع الفلسفة الإسلامية، ويبقى أن هناك علوم الكـلام والتصـوف والأخلاق والمنطق [١] وما يتبع كلاً منها من فروع، وكلهـا نبعت لدى المسلمين بعد الإسلام مع حدوث التأثر والتأثير.

وربما كان الاحتجاج على الفلسفة الإسلامية، بأن فيهـا عناصر مخالفة لمبادئ الإسلام. ونحن نقر بهذا، لكن الدراسة المنصفة تشير أيضا إلى عناصر لا تتعارض مع الإسـلام؛ لأنها أدخل في باب الاجتهاد، وفي ميدان العلم النافع.

ونقول إن العناصر التي تتعارض مـع الإسـلام، قـد صارت مكشوفة كنظرية الفيض. وقد تم الرد عليـه وعلـى ما يماثلها من عناصر غريبة عن الإسلام. فيجب أن يكـون هناك عدل في النقد والمحاسبة.

إن الفلسفة بصفة عامـة، ليسـت إلا التفكيـر العقلـي المتعمق المتزن، الذي يبغي الحق والحقيقة، والـذي يعـين

([1]) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، الفصل الأول عن مجالات الفلسفة الإسلامية، ط ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.

الإنسان على سلوك الطريق الأقوم، كي يرتفع عـن رتبـة الحيوان والنبات والجماد، ويكون لائقًا بخلافته لله تعالى على الأرض.

وقد فقد أهل الجاهلية هذه السمة الإنسانية؛ لأنهم لم يكن لديهم وحي من جهة، ولم يكن لديهم فكر عقلي يسمو بنفوسهم من جهة أخرى. ولا غرو أن يصفهم القرآن الكريم بأنهم.

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَـارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ [البقرة: ٧].

ومن المسلم به أنه لم يكن لدى العرب فـي الجاهليـة فلسفة منهجية متخصصة، كما هو معلوم قديما لدى اليونان، وحديثًا لدى أوروبا. لكن ورد عنهم فكر أدبـي لا يعـدو أن يكون حكما قصيرة، وأشعار تمجد صفات الشهامة والكـرم، لكن لوجه الطاغوت.

وبالرغم من أن معظم سـكان جزيـرة العـرب قبـل الإسلام، كانوا من عبدة الأصنام، فقد كان هناك أهل كتـاب، كقبائل اليهود في المدينة وما حولها، أو كالنصـارى الـذين اشتهروا بالرهبانية.

وقد ساد في الشام مذهب اليعاقبة، الذين قالوا بالطبع الواحد للمسيح عليه السلام. وغلبت في الشام أيضا الحضارة اليونانية؛ حيث ترجمت هناك إلى السريانية بعض كتب الفلسفة اليونانية.

أما في العراق، فقد ساد مذهب النساطرة الذين قالوا بالطبيعتين. وانتشرت هناك الحضارة الفارسية، التي أسست على تعالم مذهب مجوسي؛ هو مذهب "المانوية" في القرن الثالث الميلادي.

وكان صاحب هذا المذهب هو "ماني" الذي يرى العالم شرا يجب الخلاص منه بالزهد والرهبنة. وقد ادعى النبوة وكثر أتباعه، وسموا أنفسهم فيما بعد بالصابئة، وكان لهم أثر في انتشار الزندقة في العصر العباسي لدى بعض المتكلمين؛ مثل: الجعد بن درهم، وابن طالوت، وبشار بن برد[1].

وكانت عزلة العرب عن الشعوب المجاورة لهم قبل الإسلام؛ هي السبب الحقيقي، الذي حال بينهم وبين الاشتغال بالفلسفة.

([1]) انظر كتابنا: المانوية، ص ٤٩، ط ١، ١٣٩٦ هـ، ١٩٧٦ م، دار النهضة العربية بالقاهرة.

وهناك سبب آخر، هو مصارعتهم الفناء في تلك البيئـة القاحلة، التي تشغل الإنسان بالبحث عن شربة مـاء، وعـن كسرة خبز. فمن واجب الإنسان أن يحيا قبل أن يتفلسف.

وهذا كله لا يتعارض مع استعداد هؤلاء القوم فطريـا للتفكير النظري، الذي هو كامن في نفوسهم مثل بقية البشر. ولكن أنى لهم بالفلسفة، وهم لم يقـرأوا مـا كتبـه اليونـان وغيرهم فيها، وهم كذلك لم يكن لهم علوم تجريبيـة أخـرى بالمنهج العلمي المعلوم؛ فالفلسفة مبناها على المعرفة، وهم قد فقدوا هذا المعرفة.

فليس حقًا ما زعمه بعض المستشـرقين، مـن أمثـال "رينان"، من أن العرب – أو بالأحرى المسلمين – لم يكـن لديهم ميول فكرية فلسفية بطبيعتهم، محتجا بحجـة جاهليـة، هي أن العقلية الشرقية أو السامية في رأيه، بعيدة كل البعـد عن الغوص وراء النظريات والحقائق والقواعد، وهي المادة الأولى للبحث الفلسفي.

وما يقال عن تأثر الفلاسفة المسلمين باليونان وغيرهم، يمكن أن يقال عن غيرهم. فلا يستطيع أحد من الذين وصفوا اليونان بالتفلسف، أن ينكر أن هؤلاء لم يتـأثروا بالشـعوب

الشرقية مثلاً؛ فقد أثبت التاريخ أن فريقًا من فلاسفة اليونان، ومنهم أفلاطون، تتلمذوا على مدرسة الإسكندرية.

"ومما لا شك فيه، أن كبار علماء الرياضة أثناء العصر البطلمي والعصر الروماني، زاروا الإسكندرية، واتصلوا بالمتحف، وتعلم بعضهم، صاحب المبدأ الشهير وأحد كبار علماء الميكانيكا، وممن اهتم بدراسة متصلة به. فأرشميدس صاحب المبدأ الشهير وأحد كبار علماء الميكانيكا، وممن اهتم بدراسة المنحنيات الهندسية في تغيرها المتصل، زار مدينة الإسكندرية، وأقام بها مدة طويلة في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد، وأخذ العلم عن علمائها"[1].

وقد أصبح ضربا من الأساطير في عصرنا هذا، أن يفرق باحث بين عقلية سامية وعقلية آرية، ففي مقدرة كل شعب أن يبتكر فكرا فلسفيا إن أتيحت له الظروف الملائمة لهذا الابتكار.

([1]) د. نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ٣١ – ٤٠، ١٩٦٢ م، دار المعارف بمصر.

وصار من مسلمات البحث اليوم، أن الأجناس لا تختلف بحال في التركيب البيولوجي والعقلي، مع اختلافها في اللسان واللون؛ فذلك آية من آيات الله تعالى:

ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين [الروم: ٢٢].

ولما ظهر الإسلام بنوره الوهاج، أتيحت الفرصة للعرب في أن يكونوا أصحاب فكر، وأن يبتكروا ويضيفوا إلى ما تلقوه من فكر خارجي.

وليس هذا ادعاء، فهذا تراث العرب والمسلمين عموما شاهد على صدق هذه الفكرة، وما زالت آثاره شديدة الوضوح في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، وفي العصر الحديث.

وكان لآثار الكتاب العزيز، تأثير قوي في نفوس الناس؛ بحيث بهرت بفصاحتها قبائل العرب أنفسهم، كما أنها أبرزت المناهج الضالة للوثنيين وأهل الكتاب، الذين يحرفون الكلام عن مواضعه، مع إرشاد القرآن للناس إلى المنهج الصحيح في العقيدة وفي التفكير والسلوك. وبذلك كان القرآن الكريم

مبعث حركة فكرية بين العـرب وغيـرهم مـن الأجنـاس الأخرى.

وكان لاستقرار المسلمين في البلاد التي فتحوها أثر في تسرب الأفكار الفلسفية الأجنبية إلى الفكر الإسـلامي. وقـد اضطر علماء الإسلام هنا أن يجابهوا الشـاكين والضـالين، حتى لا يستشري فسادهم ويكون عقبة في طريق الدعوة إلى الإسلام. ومن هنا تدرج المسلمون إلـى دراسـة الفلسـفة، ليكونوا على بينة من الرد على هـؤلاء. ويقـول الـدكتور إبراهيم مدكور:

"إن الحضارة الإسلامية إبان مجـدها وعظمتهـا، لـم تعترض سبيل العلم، بل أيدته وشجعت عليه، ولـم تحـارب الفلسفة، بل جدت في طلبها، واتسع صـدرها لشـتى الآراء ومتباين المذاهب. وما كان الإسلام وهو الذي يـدعو إلـى التأمل والتدبر، ويوجه النظر إلى ما في السماوات والأرض

من آيات وعبر؛ ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية"[1].

ولم تكن الفلسفة الإسلامية على تعدد فروعها، من ابتكار عقول المسلمين وحدهم؛ لأن الإسلام قد ضم تحت لوائه شعوبا وقبائل وأجناسا شتى، وكان لها جميعا دور المساهمة في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

وقد راعت الفلسفة الإسلامية أنها محكومة بالإسلام، فحاولت أن تكون ذات صلة بتعاليمه؛ وذلك واضح في محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة لدى الفارابي وغيره، وفي بحث الصلة بين الخالق والمخلوق، والواحد والمتعدد، وفي النظر إلى الوجود كله نظرة كلية، نتج عنها البحث في مسائل: العقل والنفس والزمان والمكان والمادة والحياة والمعرفة والسعادة؛ وكلها مما تتطلع إليه النفس لتعرف شيئًا عنه.

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٢، ط ١٣٦٧ هـ، ١٩٤٧ م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.

واقتحمت الفلسفة الإسلامية أيضا ميادين العلوم العملية؛ وذلك مثل: السياسة والطب والكيمياء والفلك والموسيقى. كما بحثت مسائل الأخلاق والتصوف، وقد انفصلت معظم هـذه المواد العملية تبعا لما حدث للفلسفات العالميـة كلهـا مـن انفصال العلوم التجريبية عن الفكر الفلسفي، وإن قام تبـادل المنافع بينهما.

وللفلسفة الإسلامية – كغيرها – مفكرون وأعلام، فكروا وترجموا وأضافوا. ومن أبرزهم: الفارابي والكنـدي وابـن رشد، وأبو بكر الرازي، والإمام الغزالي، وغيرهم من أعلام الكلام والتصوف والأخلاق.

ومن الحق أن نشير هنا، إلى أن بعض فلاسفة الإسلام، كانت لهم انحرافاتهم في أفكار معدودة. ولعل السبب في هذا هو بعدهم عن روح الإسلام تارة[١]، وتقليدهم لبعض فلاسفة اليونان تارة أخرى؛ مثل مسألة الفيض والاتحـاد والحلـول ووحدة الوجود.

---

(1) د. مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسـفية، ص ١٥٦، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، دار الدعوة بالإسكندرية.

وكان هذا مما حدا بمفكر عظيم مثل الإمام ابـن تيميـة رحمه الله تعالى، إلى مهاجمة العديد من هؤلاء الفلاسـفة[1]، لردهم إلى المنهج الأقوم، مـنهج الله عـز وجـل، ومـنهج رسوله ﷺ.

فقد رأى شيخ الإسلام أن الفلسفة حادت بأصحابها عن منهج الحق، وسارت بهم في ضروب ملتويـة، وأن بعـض فلاسفة الإسلام قد وقعوا فعلاً في هذا الخطأ.

وفي رأي ابن تيمية أن فلسفة اليونان كانـت عـاجزة وفقيرة في أعظم ميدان وهو "الإلهيات"؛ إذ كانـت تـرفض الحقائق الغيبية، أو تقول فيها أقوالاً هي ضرب من الخيالات والأساطير.

"يزعمون أن الصادر الأول، هو العقـل الأول، وعنـه صدر كل ما دونه. والعقل الفعال العاشر، رب كل ما تحـت

(1) فقد هاجم الفارابي مثلاً؛ لأنه جعل النبـوة والـوحي مـن جـنس المنامات المعتادة، فجاوز حدود المعقول والمنقول. راجـع لابـن تيمية: النبوات، ص ٢٢، ط ١٣٤٦ هـ، دار الفكر.

فلك القمر. هذا كله يعلم فساده بالاضطرار من دين الرسل، فليس أحد من الملائكة مبدعا لكل ما سوى الله"[١].

فالفكر المستقيم هو الذي لا يناقض الشرع، ولا يناقضه الشرع. وحيث وقع بعض فلاسفة الإسلام في تعارض مـع الشرع الإسلامي؛ دل ذلك على سقم آرائهم تلك، وكان هـذا برهانًا على تهافتها؛ إذ إن أرفع وأضبط ميزان هو ميـزان الشرع دون ريب، وهو ما تسلم به العقول السـليمة، التـي تأدبت بشرع الله عز وجل [٢].

([1]) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشـيطان، ص ٨٧، ط ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧ م، لاهور باكستان.

([2]) راجع كتابنا: دراسات في فكر ابـن تيميـة، ص ١٠٩، ط ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م، مكتبة النهضة المصرية.

منزلة الفلسفة الإسلامية

سميت هذا الفلسفة بـ"الفلسفة الإسلامية"، وقـد جـاءت هذه التسمية من مفكري الإسلام أنفسهم.

ويرى البعض أن هذه الفلسفة "عربية"؛ لأنهـا دونـت باللغة العربية.

وقد نسي هؤلاء أمرين في هذا المقام:

الأول: أن هناك من كتبها باللغة الفارسـية[١]، وكـذلك بالعبرية[٢].

والآخر: أن طابعها العام إسلامي لا عربي[١].

([1]) يوجد في "رسائل فلسفية" لأبي الـرازي التـي حققهـا كـراوس؛ نصوص بالفارسية من كتاب زاد المسـافرين لناصـر خسـرو، موضوع القول في الـنفس والعـالم، ص ٢٨٢ – ٢٩٠؛ وهـو تصوير لرأي الرازي في هذا الموضوع.

([2]) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ٧.

وقد وجدت الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى؛ حيث كان الشرق الإسلامي مركز الحضارة في العالم. وفي ذيـاك الوقت نجد فلسفة إسلامية، وفلاسفة إسلاميين بحق.

وقد أخذت أوروبا عن الإسلاميين هذه الفلسفات، منـذ بدأت تفيق لنفسها في القرن الثاني عشـر المـيلادي. وفـي القرن الثالث عشر، ترجمت بعض آثار الكنـدي والفـارابي والغزالي وابن رشد، وكذلك ترجمت مؤلفات أرسـطو مـن العربية إلى اللغات الأخرى.

والذي لفت أنظار أوروبا إلى فلسفة الإسلاميين؛ هو أن هذه الفلسفة كانت تحمل غذاء دسما لأوروبا، وتثيـر العقـل والوجدان، لكنها أيضا كانت تثير عليهم بعض المشاكل، لمـا تحمله من أفكار مطابقة للإسلام، ومناقضة لما هو موجـود في الأديان المحرفة. وفي مقدمـة هـذه المشـاكل مسـألة "التوحيد"؛ أي الإقرار بأن الله واحد لا شـريك لـه. وهـذه العقيدة مفقودة اليوم في كل الأديان والمذاهب، ما عدا الإسلام

([1]) د. أحمد فؤاد الأهـواني: معـاني الفلسـفة، ص ٣٠ – ٣١، ط ا، ١٣٦٦ هـ، ١٩٤٧ م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البـابي الحلبي بالقاهرة.

الذي قررها بحق وصدق. ومن هنا كان بعضهم ينظر إلى الفلسفة الإسلامية على أنها هي الفلسفة على التحقيق:

"ومن ثم، فإنها تستحق أن توصف – في وقت واحد – بأنها مثالية، وواقعية، متعالية وحياتية"[1].

وقد مرت على المسلمين بعد، عهود خفت صوتهم فيها، وضعف التفكير لديهم، وهجروا هذا التراث الموروث عن مفكري الإسلام، ولم ينتبهوا إلى ذلك إلا منذ قليل.

وكان أول من بدأ يدرس الفلسفة الإسلامية دراسة علمية منظمة هم المستشرقون، الذين بذلوا جهدا لا يستهان به في إحياء هذا التراث تحقيقًا ودراسة.

وقد وقع بعض المستشرقين في تعصب للدين من جهة، كما وقع بعضهم الآخر في تعصب للجنس الآرى ضد السامي من جهة أخرى.

لكن بعض مفكري الإسلام ردوا الحق إلى نصابه، وتصدوا لافتراءات المستشرقين الذين تجاوز بعضهم حدود

([1]) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠.

الموضوعية، مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق فـي كتابـه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية".

ومن المعلوم أن المسلمين، كانوا وما زالوا بعيدين عـن التعصب؛ حيث أفسحوا من صدورهم لأهل العقائد الأخـرى من كل جنس، أن يعبروا عن آرائهم وأفكارهم بحرية تامـة، لكن مفكري الإسلام كانوا يرشدونهم إلى المنهج القويم.

وكان إعطاء المسلمين الحرية لغيرهم من أهل العقائـد والملل والنحل الأخرى؛ كان هـذا مصـدر ثـراء للفكـر الإسلامي وللحضارة الإسلامية؛ حيث تفاعلت الآراء، وتبين سبق الإسلام وتفوقه على كل الملل والنحل.

ولا يعيب الحضارة الإسلامية أن أصـولها وفروعهـا ترعرعت في ظل الحرية الفكرية، حتـى كـان للمسـلمين وغيرهم فضل المساهمة فيها؛ فذلك شـأن كـل حضـارات الدنيا.

وكانت حضارة اليونان من قبل تسير على شيء من هذا النهج؛ حيث كانت هي مجمع حضارات اليونان ومصر وبابل وغيرها[1]:

"ومما يجب التنبه له هو أنـه لا يوجـد فـي الـروح الإسلامية، ما يقف في طريق الفكر الهادف، الـذي ينشـد الحق أنى كان، ويسعى للإذعان له في أي ميدان"[2].

---

(1) د. الأهواني: معاني الفلسفة ص ٢٩ – ٣٠.

(2) د. محمد كمال جعفر: دروس في الفلسـفة، ص ١٥٧، ط ١٩٧٥، نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة.

أصول الفلسفة الإسلامية

لا يستطيع باحث منصف، أن ينكر أن الفلسفة الإسلامية تأثرت بعناصر فكرية أجنبية، أخذ بعضـها عـن اليونـان، وبعضها عن الهنود والفرس. وكان هذا من باب بناء الفلسفة على المعرفة، فلا تبنى فلسفة على جهل وتخلف؛ لأنها أهـم عنصر في أي حضارة في العالم.

لكن الإنصاف أيضا يقضي بأن هذه الأصول الأجنبية قد جمعت كذلك، وصهرت في بوتقـة الحضـارة الإسـلامية، وأخرج المسلمون لونًا جديدا من الفلسفة؛ هـو مـزيج مـن عناصر يونانية وهندية وفارسية وإسلامية.

ولما ترجمت الفلسفات الأجنبية إلى العربيـة، وقرأهـا الإسلاميون، وجدوا فيها ما يستحق القبـول، ومـا يسـتحق الرفض والرد. ومن هنا حاولوا الرد عليها بنفس أسـلحتها؛ ولذلك خلطوا الفلسفة بعلم الكلام [1]، حتى صـعب التفريـق

---

(1) د. الأهواني: معاني الفلسفة، ص ٣١ – ٣٣.

بينهما في بداية الأمر، ثم حدث تمايز في المناهج نتيجة توارد الدراسات الهادفة الكاشفة.

وقد أشار ابن القيم إلى أن الفلسفة فكر مشاع بين بني الإنسان، ولكن بعض الأمم قد اشتهر بذلك دون بعضه الآخر، مثلما حدث من شهرة اليونان في هذا المجال:

"والفلاسفة لا تختص بأمة من الأمم، بل هم موجودون في سائر الأمم، وإن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم هم فلاسفة اليونان"[1].

وقد كان منكرو الإسلام، يفضلون كلمة "حكمة" على كلمة "فلسفة". ولعل ذلك راجع إلى ورود لفظ حكمة في نصوص الإسلام مثل قوله تعالى:

ومن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرا كَثِيرا [البقرة: ٢٦٩].

ومن هنا فقد ألفت كتب إسلامية في الفلسفة، وفي سيرة الفلاسفة باسم الحكمة أو الطب؛ مثل:

([1]) ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ٢: ٢٦٣، ط ١٩٣٩ م، مصطفى الحلبي بالقاهرة.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـال، لابن رشد.
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي.
- تاريخ حكماء الإسلام، للبيهقي.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة.

لكن هذا كله لم يمنع مفكري الإسـلام، مـن الحـديث والتأليف باسم الفلسفة، كما هو وارد في الرسـائل الفلسـفية المنشورة الآن للكندي والفارابي وابن سينا وأبي بكر الرازي وغيرهم.

مميزات الفلسفة الإسلامية

تمتاز الفلسفة الإسلامية بسمات أو خصـائص معينـة تتضح فيما يلي:

أولاً: وجود فلسفة خاصة بالمسلمين:

وهذه الفلسفة تكونت من مفاهيم الإسلام، مع الاسـتفادة بالتجارب الفكرية لدى اليونان والهنود والفرس. فهي مـزيج إفادة وابتكار، مع صبغها بروح الإسلام. وليس هذا عيبا في تلك الفلسفة؛ لأن كل حضارة في الدنيا أثرت وتأثرت.

ولم تكن هذه الفلسفة الإسلامية فكرا خياليا أو حالما؛ بل إنها كانت تساهم في حل المشكلات الواقعية:

"ولا تقتصر أهمية الفلسفة الإسلامية على ارتباطها بفترة تاريخية معينة، بل إن مناهجها المتعاونة والمتكاملة يمكنهـا أن تقدم للمجتمع الإسلامي – في الوقت الحاضر – أسـلوبا إسلاميا للتفكير، وتزود أبناءه بتجربة غنية، فضلاً عن منحهم

الثقة في أنفسهم، ودفعهم إلى مواصلة الطريق الذي مهده الأسلاف من قبل"[١].

ثانيا: خضوع الفلسفة الإسلامية للدين الإسلامي:

يلاحظ الدارس للفلسفة الإسلامية؛ أنها دائما تولي عنايتها نحو غاية واحدة؛ هي "الوصول إلى الله تعالى"[٢]. ولذا نجد مباحث الألوهية والنبوة والسمعيات واردة عند أغلب فلاسفة الإسلام.

بل إن معظم هؤلاء الفلاسفة كانوا يكتبون في تعاليم الإسلام، تحسبا منهم لما قد يتهمون به من زندقة وإلحاد، لا سيما في بعض الأوقات الحرجة التي كان من الممكن اتهام إنسان بالتفلسف، ليكون ذلك مدخلاً إلى إلصاق الإلحاد به.

وقد انقسم فلاسفة الإسلام فيما بينهم أقساما:

- فهناك فلاسفة خلص كالفارابي وابن سينا وابن رشد.
- وهناك متكلمون؛ من معتزلة وأشاعرة.

---

(1) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٦٤.

(2) د. الأهواني: معاني الفلسفة، ص ٣٥ – ٤٠.

- وهناك صوفية.

وهؤلاء حاولوا التشبث بالإسـلام، والاتجـاه نحـو الله تعالى، سواء منهم من اتخذ طريق العقل المحض كالفلاسفة، أو طريق الأدلة، مع التسليم أولاً بما جاء فـي الـدين، ثـم محاولة البرهنة عليه والدفاع عنه، أو طريق الذوق والوجدان كالصوفية.

وهؤلاء جميعا منهم من سلم، ومنهم من انزلق؛ نظـرا لتأثره بعوامل وأمور لم يقرها الإسلام.

ونحن ننبه هنا إلى ضرورة إنزال الناس منازلهم، فنقول للمحسن أحسنت، وللمسيء أسأت؛ وذلـك حتـى لا يحـدث إحباط لدى المحسنين ومن يشايعونهم ويقتدون بهـم، ولـئلا يحدث طغيان لدى المسيئين ومن يعجبون بهم.

إننا نؤكد هنا على ضرورة المحاسبة، وكشف العيـوب والانحرافات الفكرية لدى أي مفكر أو فيلسوف، مهما عـلا نجمه، ومهما شاع بين الخلق من رفعة منزلته.

وبهذه المناسبة فإننا لا نخفي إعجابنا بما كتبه ابن تيمية من نقد لهؤلاء المنحرفين في كتبه العديدة؛ مثل: الرد علـى

المنطقيين، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ومنهاج السنة، ودرء تعارض العقل والنقل.

وكذلك فإننا لا نخفي إعجابنا بالكثير من الكتب الناقدة للفلاسفة والمذاهب، التي حادت عن الحق؛ مثل:

- المؤامرة على الإسلام، لأنور الجندي.
- شبهات حول الإسلام، لمحمد قطب.
- مذاهب فكرية معاصرة، لمحمد قطب.
- الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، للدكتور يوسف القرضاوي.

وكان مفكرو الإسلام، ينظرون إلى الفلسفة على أنها ذات ثلاثة مستويات:

- العلم الإلهي، وهو أعلاها.
- العلم الرياضي، وهو أوسطها.
- العلم الطبيعي، وهو أسفلها.

وجعلهم العلم الإلهي في أعلى المستويات هكذا، يعني أنهم لم ينفصلوا عن الإسلام، وعن الدوران في فلكه. ومع هذا فإنهم لم يهملوا الفلسفة الرياضية والطبيعية.

وقد ظل العديد من فلاسفة الإسلام يشتغلون هكذا بالفلسفة الإسلامية تأليفًا وترجمة، حتى قوي عودها في القرون؛ الثالث، والرابع، والخامس للهجرة.

ثم ووجهت الفلسفة بحملة قوية من الإمام الغزالي باسم تعاليم الإسلام، كما يتضح من كتابه: "تهافت الفلاسفة"، الذي وجه فيه الرد قصدا للفارابي وابن سينا.

وكذلك كتب محمد الشهرستاني كتابه "مصارعة الفلاسفة" في الرد على ابن سينا، محاولاً إبطال قوله بقدم العالم، وإنكار المعاد، ويقال إن هناك من رد عليه بكتاب سماه "مصارعة المصارعة".

وعلى العكس من هذا؛ فقد ألف ابن رشد في الرد على الغزالي كتاب "تهافت التهافت". وحاول جاهدا، أن يوفق بين الدين والفلسفة في مؤلفه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

غير أن حملة الغزالي ومن ناصره على الفلسفة والفلاسفة؛ قد تركت أثرا لا يستهان به في أجيال لاحقة للغزالي، من أمثال بن تيمية، الذي قام بدوره ينتقد الفلاسفة وينتقد الغزالي كذلك. وشاع في هذا الوسط السلفي الحكم

بالزندقة على المشتغلين بالفلسفة. ومن العبارات الشائعة وقتذاك: "من تمنطق فقد تزندق".

ومن الطريف أن الذين يدرسون فكر الإمام الغزالي حديثًا، يخصصون فصلاً من دراساتهم عن "الغزالي فيلسوفًا".

ثالثًا- اهتمام الفلسفة الإسلامية بالعلم الطبيعي:

من صفات الفلسفة الإسلامية، اهتمام مفكريها والمشتغلين بها، بالعلم الطبيعي.

والعلم الطبيعي، هو العلم الذي يتعلق بالنظر في الموجودات:

- فإن كانت غير حية؛ فهو علم الطبيعة أو الكيمياء.
- وإن كانت حية، فهو علم الحياة.
- وإن كان خاصا بالعلم الإنساني لأمراض معينة؛ فهو علم الطب.

وقد نقلت كتب اليونان في الطب إلى العربية فيما نقل من علوم، ومن هنا حدث خلط بين الطب والفلسفة، وسمي الفيلسوف أو الحكيم طبيبا.

وكان ابن سينا فيلسوفًا وطبيبا، بل إنه كان طبيبا أكثـر منه فيلسوفًا، وترجم كتاب "القانون" إلى اللاتينية؛ حيث أفادت منه أوروبا. وكذلك ترجم مثله كتاب ابن رشد "الكليات فـي الطب".

أما الأسباب التي دعت المسلمين إلى البحث في العلـم الطبيعي؛ فهي كثيرة [1]، من أهمها ما يلي:

١. عرف المسـلمون أرسـطو، أكثـر مـن معـرفتهم بأفلاطون. وقد كان اهتمام أرسطو منصبا على العلـم الطبيعي والمشاهدات وعلم الحياة.

٢. كان خلفاء المسلمين الذين شـجعوا ترجمـة الكتـب اليونانية، يحتاجون إلى العلاج الطبـي. فقـد كـان المنصور ذا علة بالمعدة، وتعهده بـالعلاج الطبيـب "جبريل بن بختيشـوع" الـذي حضـر مـن مدينـة جنديسابور في فارس، وهي المدينـة التـي فتحـت صدرها للفلسفة اليونانية، بعد أن قضى عليها اليونان.

(1) د. الأهواني: معاني الفلسفة ص ٣٩ – ٤٠.

٣. لا يخفى أن تعاليم الإسلام السمحة كانت تتيح الحرية الفكرية، التي ينمو العلم في ظلالها نماء حسنًا، وكان هذا مفقودا في العالم الغربي.

وفي وقت متأخر بعد ظهور الإسلام، وقع المسلمون في خطأ التضييق على الحرية الفكرية؛ نتيجة سوء الفهم لسماحة الإسلام فبدأوا في التخلف والتراجع.

هذا بينما تسربت علوم المسلمين إلى أوروبـا؛ حيـث عرفت فلسفة أرسطو، منذ القرن الثـاني عشـر المـيلادي، وبالتالي عرفت الدراسات الطبيعية عن طريق المسلمين.

وحـين ازدهـر العلـم الطبيعـي عمومـا والطـب خصوصا عند المسلمين؛ لم يكن هذا العلـم إلا جـزءا مـن الفلسفة، متأثر بما أخذه المسلمون عـن أرسـطو وأبقـراط وجالينوس، وعلى منهج فلسفي.

ومما نلفت الأنظار إليه هنا، أن الدراسات الطبيعية لدى مفكري الإسلام لم تؤدِ إلى خفة وزن القيم الروحيـة التـي أكدها الإسلام، ولم تصل بهم إلى درجة الافتتان عن دينهم.

وقد حدث في هذا العصر عكس ذلك، في حركة إلحادية في الهند تمت برئاسة أحمد خان؛ حيـث هجـرت الأديـان

السماوية، وافتتنت بالعلم الطبيعـي Sceince، وبالمركبـات الحضارية التي قامت عليه[1].

(1) د. محمد البهي: الفكر الإسـلامي الحـديث وصـلته بالاسـتعمار الغربي، ص ٢٣، ط ٢، ١٩٦٠ م، القاهرة.

ميادين الفلسفة الإسلامية

يحتاج كل علم إلى تحديد ميدانه، وقل مثل ذلك في الفلسفة الإسلامية. فإذا أراد الدارس البحث عن ميادينها فوجئ بأن هذه الفلسفة متشعبة، ذات فروع ومصطلحات ليست بالقليلة؛ أي إنها يصدق عليها القول بأنها فلسفة أو ثقافة موسوعية.

وأهم ما في هذه الموسوعية؛ هو الصلات التي تربط بين كل فرع وآخر؛ بحيث لم يكن هناك غربة بين هذه الميادين. ولا عجب أن يقال: من لا معرفة بالمنطق لا ثقة بعلمه.

ولا عجب بعد هذا أيضا أن نجد فيلسوفًا مثل ابن سينا يكتب في الفلسفة والتصوف والمصطلحات والطبيعة والطب، على طريقة موسوعية تتعدد فيها فروع المعرفة، دون تنافر أو اغتراب.

وفي رأينا أن ما تركه مفكرو الإسلام مما يندرج تحـت الفلسفة الإسلامية ينحصر في الميادين التالية[١]:

١. الفلسفة الخالصة:

وتسمى الفلسفة التقليدية أو المدرسية، وهـي الفلسـفة اليونانية القديمة[٢]، وما تلاها؛ مثل الأفلاطونية المحدثة التي قامت على نظرية الفيض.

وكان لهذين النوعين تأثير في فلاسفة الإسـلام، فنجـد فلسفة مدرسية خالصة أو تقليدية، كما نجد عناصر الفـيض لدى فيلسوف مثل الفارابي، ومثل ابن سينا، وفلاسفة الإشراق كالسهروردي، ومن المعلوم أن الفيض لا يقره الإسلام.

وقد كان لهذه الفلسفة الخالصة جـولات فـي محاولـة البحث عن الحقائق، بقصد النفاذ إلى العلـل الأولـى لهـذا الكون.

---

(1) د. الأهواني: معاني الفلسفة، ص ٣٥ – ٣٩.

(2) د. جعفر: تأملات في الفكـر الإسـلامي، ص ١١٠، ط ١٩٨٠، مكتبة دار العلوم بالقاهرة.

كما بحثوا في الإلهيات، وتأملوا في الكائنات الطبيعيـة، ودرسوا أصول الأخلاق، والتفتوا إلى المنطق والرياضيات، وإلى أغلب المعارف بمنهج عقلي.

ودرسوا كذلك مباحث عن تعاليم الإسلام، حتى يحمـوا أنفسهم من تهمة الزندقة التي كانـت تلصـق أحيانًـا بمـن يشتغلون بهذه الفلسفة. ومن فلاسفة هذا الميدان:

الكندي ٢٥٢ هـ، والفارابي ٣٣٩ هـ، وابـن سـينا ٤٢٨ هـ، وابن طفيل ٥٨١ هـ، وابن رشـد ٥٩٥ هـ. وغيرهم.

وكان لهؤلاء الفلاسفة المسـلمين جهـود بـارزة، إزاء الفلسفة الأجنبية التي وردت إليهم، ولشدة إعجابهم بها قـاموا نحوها بالدرس الجاد، والشرح، والتلخيص، والتعليق، والنقد، والتوفيق بين هذه الفلسفة وبين تعاليم الإسـلام، بـل بـين عناصر هذه الفلسفة نفسها، كما هو بارز في فلسفة الفـارابي مثلاً[1].

([1]) انظر كتابنا: تأملات في الفكر الإسلامي، المبحـث الرابـع عـن الفارابي، ط ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م، مكتبة النهضة المصرية.

وكل هذا يشير إلى أنهم لم يكونـوا مجـرد مقلـدين، بواسطة النقل أو الترجمة، بل كانت لهـم جهـودهم التـي لا تنكر في بلورة هذه الفلسفة وتسهيل الدرس فيها.

٢. علم الكلام:

جعل المتكلمون مبادئ الإسلام هي أسـاس فلسـفتهم، وحاولوا تفسير تعاليم الإسلام أو تأويلها تأويلاً عقليا فلسفيا.

وسلك هؤلاء طريق الجدل، وهو منهج مؤسـس علـى النظر في مفاهيم موجودة فعلاً، مع محاولة تفسيرها وتأويلها، على أساس عقلي لدى كل فرق المتكلمين.

ومن موضوعات هذا الميدان: البرهنة على وجـود الله تعالى، والصفات والأسماء الحسنى، والنبوات وما يتبعها من معجزات ووحي، وأمور الآخرة من بعث ونشور وحسـاب وجزاء.

وقد انقسم المتكلمون إلى:

أشاعرة: وهم المسمون بأهل السنة والجماعة، كما ورد لدى البغدادي في الفرق بني الفرق؛ حيث تحدث عن أصول

مذهبهم كثيرا. ومن أعلامهم: الأشعري ٣٢٤ هـ، الباقلاني ٤٠٣ هـ، الغزالي ٥٠٥ هـ، وغيرهم.

معتزلة: وهؤلاء كانوا مع الأشاعرة، ثم انشقوا عنهم؛ ومن أعلامهم: النظام ٢٢١ هـ، والعلاف ٢٣٥ هـ، والجاحظ ٢٥٥، وغيرهم كثيرون.

ماتريدية: وهم أصحاب أبي منصور الماتريدي، المتوفي ٣٣٣ هـ. وهؤلاء نجد عنهم دراسات محدودة، لكن بعض الدارسين اليوم يرجع بعض آرائهم إلى المعتزلة؛ مثل اتفاقهما على إنكار الجهة، وتأويل آية الاستواء على العرش[١].

ويلحق بعلم الكلام أمران[٢]:

١. مقالات الفرق: أهل السنة، والشيعة، والخوارج.

([1]) د. محمود قاسم: مقدمة في مدراس علم الكلام، مع تحقيق كتاب ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٧٨، ط ١٩٦٩ م، مكتبة الأنجلو المصرية.

([2]) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥، انظر ما قبلها.

٢. مقارنة الأديان: وهو العلم الذي يدافع عن الإسلام فـي وجه أصحاب الديانات الأخرى. كما هو واضـح فـي كتب ابن حزم؛ مثل "الفصل بين الملل والنحل".

٣. التصوف:

إن التصوف الحق هو ثمرة تطبيق الشريعة الإسلامية. وكان الصوفية المخلصون (مثل الجنيد) يرفضون كل كشف صوفي لا يتفق مع الكتاب والسنة[١]. وكان الجنيد نفسه يقول بإفراد الحدوث عن القدم؛ ولذا مدحه ابن تيمية بقوله:

"فمن سلك طريق الجنيد، من أهل التصوف والمعرفة؛ كان قد اهتدى ونجا وسعد، ومن لم يسلك في القدر مسلكه، بل سوى بين الجميـع؛ لزمـه ألا يفـرق بـين الحسـنات والسيئات وبين الأنبياء والفساق"[٢].

([1]) راجع رأي ابن تيمية في التصوف في كتابنا: دراسات في فكر ابن تيمية، ط ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م، مكتبة النهضة المصرية.

([2]) ابن تيمية: الحسنة والسيئة، ص ١٠٩، تحقيق: د. محمـد جميـل غازي، ط ١٩٧٢ م، مطبعة المدني بمصر.

وبناء على هذا، فإن مثل ابن عربي قـد خـرج علـى أصول الإسلام. حين قال "بوحدة الوجود"، التي تتلخص فـي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرهـا، لكنهـا متكثـرة بالصفات والأسماء، بحسب الاعتبارات والإضـافات؛ فمـن نظر إلى ذات الحقيقة قال إنها هي "الحق" أو الله، ومن نظر إليها من صفاتها وأسمائها (أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات) قال هي "الخلق" أو العالم. ومن الغريب أن توجـد نفـس الفكـرة لـدى الفيلسـوف اليهـودي اسـبينوزا (١٦٣٣ – ١٦٧٧ م)[1].

وكذلك خرج مثل الحـلاج عـن الشـرع فـي قولـه "بالحلول"؛ أي حلول الله في الإنسان، وخـرج أيضـا عـن الشرع مثل ابن الفارض في قوله "بالاتحاد"؛ أي الاتحـاديين الله والإنسان.

وقد انتقدهم الإمام الغزالي في كل هذه المقولات، وذهب إلى أن هذا مجانب للحق والحقيقة، فهو يقول:

Nicholson: Legacy of lslam, London, 1949, P. 226. ([1])

"على الجملة، ينتهي الأمر إلى "قرب" يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ"(١).

وليست دراسة التصوف بالأمر الهين؛ لأنه يحتاج إلى تعميق في فهم اصطلاحات الصوفية وتجاربهم التي خاضوها، مع الدرس الجاد والتحليل الذي يتناسب مع روح هذا العلم. ولا يجوز أن يقال عفو الخاطر، إن انتشار التصوف في مكان ما؛ إنما هو قرين التخلف الحضاري، كما قال "هوف هيلر"(٢).

وإننا لنحذر هنا كثيرا من أخذ رأي المستشرقين في هذا المجال، دون مناقشة؛ فهم قد ركزوا دراساتهم على إبراز العناصر الأجنبية في التصوف الإسلامي، ثم يعودون ليقولوا إن الإسلام الصحيح يلتمس في التصوف، كيلا يبقى للإسلام شيء بعد ذلك.

---

(1) المنقذ من الضلال، ص ٥٠، مكتبة الجندي بالقاهرة "بدون تاريخ".

(2) Heiler. F: Prayer. History and psychology. London, 1958, P. 137.

٤. الأخلاق الإسلامية:

في هذا المبدأ نجد نوعين من الدراسة:

- دراسة مستمدة من الكتاب والسـنة مباشـرة، مـع الاستشهاد أحيانًا بتطبيقات السلف الصالح [١]؛ وذلك واضـح مثلاً في كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وأدب الدنيا والدين للماوردي ٤٥٠ هـ.

- وهناك دراسة أخرى جديرة بـأن تسـمى "الفلسـفة الأخلاقية"، نجد مثالاً لها في كتاب ابن مسـكويه ٤٢١ هـ ـ المسمى "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق". وهـذا الكتـاب يحذو حذو الفلسفة الأخلاقية اليونانية كما هي واردة في كتاب "الأخلاق" لأرسطو.

٥. المنطق:

حينما ترجم المنطق الأرسطي إلى العربية، قام علمـاء الإسلام بالاطلاع عليه. وكانت لهم إضافاتهم على هذا النوع

([1]) وقد سرنا في كتابنا: "الأخلاق في الإسلام" على هذا النهج، انظـر الطبعة الثانية منه، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة.

من الفلسفة اليونانية؛ وذلك من خـلال الشـرح والتلخـيص والتعليق والمناظرة.

وصار هذا العلم أداة للتفكير، وتشربته مناهج عديدة في اللغة والدراسات الإسلامية[١].

ولم يشأ هذا المنطق أن ينعم بالاسـتقرار التـام لـدى مفكري الإسلام، حتى قيض الله تعالى له من فحصه فحصـا دقيقًا متأثرا بما تنور به من المعرفة الإسلامية، وهو شـيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ.

وقد كان ابن تيمية يعتقد صواب هذا المنطق تماما، ثـم حينما تعمق في الدراسة وجد أنه لا يفيد بليدا ولا ذكيا كمـا صرح بذلك في مقدمة كتابه "الرد على المنطقيين".

ومن المدهش أيضا أن النهضة الفكريـة فـي الغـرب لم يكتب لها الانطلاق بعد ذلـك، إلا حـين تحـرر الفكـر الأوروبي من إسار منطق أرسطو، الـذي كانـت الكنيسـة

([1]) انظر كتابنا: التفكير المنطقي، في القسم الثاني "المنطق الإسلامي"، ط ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، دار النهضة العربية بالقاهرة.

تتحاكم إليه. ومن هنا انطلق العلم التجريبي كالمارد الجبـار يغزو البر والبحر والجو، بل وصل إلى القمر.

ومن خير ما كتب حديثًا في هذا المجال كتاب الـدكتور علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

* * *

ويرى بعض الأساتذة الأفاضل، الذي لهم فضل السـبق علينا، أن "علم أصول الفقه" يدخل ضـمن دائـرة الفلسـفة الإسلامية. ومن المعلوم أن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان صاحب السبق إلى هذه الفكرة في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"[1]. ومن أنصار هذا الرأي أيضا أستاذنا الـدكتور محمد كمال جعفر[2].

ونحن نتفق مع هذا الفريق في أن أصول الفقه تحكمـه قواعد فلسفية ومنطقية. لكن استفادته من الفلسـفة لا تبـرر تماما ضمه إلى ميادين الفلسفة الإسلامية. وكل ما هنالـك أن نقول إنه ينتفع بها، كما ينتفع علم الطب بالطبيعة والكيمياء.

---

(1) انظر منه ص ٢٧، ط ١٣٦٢ هـ، ١٩٤٤ م.

(2) د. جعفر: تأملات في الفكر الإسلامي، ص ١٠٧ – ١٠٨.

والذي جعلنا نذهب هذا المذهب، أن علم أصول الفقـه إنما كان لخدمة الفقه، ولمعاونة الفقيه والمفتي على اسـتنباط الأحكام، وتطبيقها عمليا في مجال الإفتاء والقضاء الإسلامي. والدليل على هذا أن كتب أصول الفقه تفيض بالأمثلة الفقهية مع القواعد، وكتب الفقه نلمح فيها قواعد أصـولية أيضـا، تتجلى في التعليل والتحليل والترجيح بين الآراء.

لهذا نرى أن علم أصول الفقه يضم إلى دائـرة العلـوم التشريعية، ولا يضاف لميادين الفلسفة الإسلامية. فما أحوج هذا العلم إلى الفقيه، ينقحه ويرعاه، ويجدده بالأمثلة الفقهيـة التي تتجدد يوما بعد يوم!. وليس هذا مما يشغل الفيلسـوف، أو من يعمل في حقل الفلسفة الإسلامية، الذي يحتـاج إلـى التفرغ للمشاكل الكلية والقضايا الإنسـانية العامـة، وهـي لا تدخل ضمن اهتمام الفقيه. لكننا نؤكد على وجوب تبـادل المنافع بين الطرفين.

ويرى بعـض البـاحثين فـي عصـرنا هـذا [1] أن نضم – علاوة على أصول الفقه كلاً مـن منـاهج البحـث، والتصنيف إلى دائرة الفلسفة الإسلامية. لكن هؤلاء ينظرون إلى هذين على أنهما علمان مستقلان. وهذا حـق إذا أخـذنا المسألة بالمفهوم الحديث.

أما بالنسبة للتراث الفلسـفي الإسـلامي؛ فـإن هـذين الفرعين يندمجان فيه أيضا ضـمن دائـرة المنطـق، دون استقلالهما كعلمين، ولما فيهما من حـديث عـن الاسـتقراء والإحصاء والتحليل والتركيب، وغير ذلك كله مما جاء فـي المنطق، ولا ننكر كذلك أن بعضه جاء في الفلسفة الخالصـة أو التقليدية.

ويرى هؤلاء الباحثون كذلك أن نضم "فلسفة التـاريخ" إلى دائرة الفلسفة الإسلامية؛ مثل مقدمة ابن خلدون، لما فيها من تحليل وتركيب، وتأصيل لحوادث التاريخ؛ وهذا كله حق وحادث فعلاً. ومع هذا فنحن نرى فلسفة التـاريخ، أقـرب

---

(1) منهم أخي وزميلي الكريم الدكتور حامد طاهر في كتابه: "مـدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية"، فصل "المجالات"؛ وهـو كتـاب مـن أطيب الكتب الحديثة التي ظهرت في هذا الميدان.

ما تكون إلى دائرة التاريخ، وأن المؤرخ أولـى بهـا مـن الفيلسوف، وأن الصلة بينهما غير منبته.

لكن المؤرخ – ولا سيما المؤرخ الحـديث – يسـتطيع رعاية هذا العلم ومده بالأمثلة التاريخية المتجـددة، أو التـي تكشف عنها المخطوطات والحفريات.

ولا يستطيع مؤرخ اليـوم أن يسـوق الحـوادث، دون تأصيل وتحليل وربط فيما بينهـا، وهـذا لا ينـافي الحيـدة والموضوعية.

وكم كنت أتمنى أن تدخل هـذه العلـوم – بـل وكـل العلوم – إلى دائرة الفلسفة الإسلامية، ولكن المبالغة كثيـرا ما تفسد على المرء حقوقه الأصلية.

كم كنت أتمنى أن تضم للفلسفة الإسلامية أيضا فلسـفة اللغة، وفلسفة النقد، وفلسفة علم النفس والاجتمـاع، وفلسـفة الرياضيات، وفلسفة الكيمياء والطبيعة، وفلسفة الطب.

القرآن الكريم والفلسفة

حاشا لله أن نقارن بين كتاب الله الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي نزل بالحق ومن أجل الحق، وبين الفلسفة التي هي نتاج العقل البشري القاصر!.

لكن الموضوع من المسائل التي تثار هنا من حيث التحليل والتحريم للفكر الفلسفي في ضوء القرآن الكريم، أو من حيث العلاقة، باعتبار أن الفلسفة قد تدخل في باب الاجتهاد والشرح والبيان.

لقد حدث أن تناول المسلمون القرآن الكريم بالدراسة والتفسير، وجعلوه دستورهم للوصول إلى خير الدنيا وسعادة الآخرة.

ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة السماوية، بمثل ما حظي به القرآن الكريم من الدراسة واتصال البحث؛ إما محبة، وإما غيرة.

وقد نشأت علوم عربية وإسلامية، تبعا لهذا في: اللغـة، والبيان والبلاغة، والتفسير، والفقه وأصوله، وغير ذلك ممـا عرف بعلوم القرآن.

وأثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حـول الدين الإسلامي وعقائده، من يـوم مبعـث النبـي ﷺ إلـى اليوم[1].

ووردت آيات في القرآن تجادل هؤلاء المخالفين، غيـر أن القرآن كان يدعو إلى الترفق في الجدل، وعدم الاسترسال فيه؛ مثل قوله عز وجل:

ادع إلى سبيل ربك بالحكمـة والموعظـة الحسـنة وجادلهم بالتي هي أحسن [النحل: ١٢٥].

وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون [الحج: ٦٨].

وإن جـادلوك فقـل الله أعلـم بمـا تعملـون [العنكبوت: ٤٦].

---

(1) انظر كتابنا: موقف الرسول ﷺ من أهل العقائـد الأخـرى، ط ١، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧ م، طبع ونشر مطابع مدكور بالقاهرة.

وتنقسم تعاليم الإسلام إلى عقائد وأعمال، وإلى أمر ثالث هو السلوك أو الأخلاق؛ وهذه الثلاثة متشـابكة متلاحمـة، بحيث لا يمكن فصلها، ولا ينجو مسلم يأخذ ببعضها ويهمـل البعض الآخر؛ فهي بناء واحد متماسك لا انفصام له.

وفي مجال العقيدة نلمس المبادئ التالية:

١. الألوهية:

وهي الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، وله الأسـماء الحسنى.

٢. الوحي:

يجب الإيمان بصدقه وبصـحة الرسـالات السـماوية جميعا.

٣. الآخرة:

يجب الإيمان بكل أمور الآخرة الواردة في الإسلام؛ من بعث وحساب وجنة ونار.

٤. عالم الأرواح:

يجب الاعتراف هنا بعالم وراء العالم المادي، وهو عالم الأرواح؛ وفيه نوعان.

- أرواح خيرة، وهي الملائكة والجن المؤمنون.
- أرواح شريرة، وهي الشياطين والجن غير المؤمن.

وفي مجال العمل:

نرى نوعين من العمل:

(أ) عمل له قدسية العقائد؛ مثل أركان الإسلام. وهذا لا يخضع لتغيير ولا تجديد ولا تطوير ولا اجتهاد.

(ب) عمل يمكن الاجتهاد فيه؛ وهو ما لم يرد به نص قاطع. وفي الاجتهاد رأي وتفكير.

ومما يجب أن يعلمه الناس هنا، أن أسلوب القرآن الكريم أسلوب كريم، لا يتسم في الغالب بطابع جدلي عقلي، بل إنه كثيرا ما يهز الوجدان والمشاعر، ويخاطب الأفئدة.

كما أن نصوص القرآن الكريم ليست فلسفة في الكون[1]. ولكنه دعا الخلق إلى النظر والتأمل في مظاهر الكون المختلفة، من حيث إنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته غير المحدودة سبحانه وتعالى.

وقد سلك القرآن في هذا مسلكًا يثير العقل، ويحفزه إلى الترقي في مدارج المعرفة الكونية، في مثل قوله تعالى:

وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون [الأعراف: ١٨٥].

وقوله عز من قائل:

فلينظر الإنسان مم خلق [الطارق: ٥].

كما يدعو الإنسان أن يتأمل في أحوال نفسه:

سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق [فصلت: ٥٣].

وأجاب القرآن الكريم على اعتراض بعضهم إجابة ليس لها طابع الفلسفة:

---

(1) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٦ – ٥٦، ط ١٩٨٠ م، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية.

ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً [الإسراء: ٨٥].

وبهذا تحاشى القرآن الكريم طريق الفلسفة؛ لأنه كتاب ديني موجه للناس عامة، لا للمثقفين أو المتخصصين منهم وحدهم.

ولهذا كان يجنب الخوض في حقائق الأشياء؛ كالروح، ومثلها "الأهلة"، ووجه الناس إلى ما ينفعهم دون إرهاق. وقد سلك السلف الصالح هذا المسلك؛ كما حدث مسألة "الاستواء" التي أجاب عنها مالك بن أنس رضي الله عنه.

هذا ونحن نسجل هنا اعتراضنا على المؤلفات التي نشرت بعنوان "فلسفة القرآن الكريم"، ونرى أنها جرأة على كتاب الله عز وجل، ووضع لكلام الله تعالى في مستوى فكر الإنسان الذي خلقه الله ضعيفًا، والذي هو في حاجة إلى هداية كلام الله تعالى.

وبهذه المناسبة؛ فإننا نذكر كل مسلم، بأن محاولات تشويه القرآن الكريم ليست جديدة، وإنما هي من أيام

الرسول ﷺ [1]. وقد حمل لواءها وكبرها أعـداء الإسـلام، وثنيين ويهود ونصارى، جيلاً بعد جيل. وكلهم يحاول إثبات أن القرآن من عند محمد، وليس وحيا من السماء. وقد غفـل هؤلاء عن أن القرآن الكريم أقدس شيء عند المسلمين؛ وهو أعز عليهم من أنفسهم.

---

(1) د. علي عبد الحليم محمود: الغزو الفكري، ص ٣٥ ومـا بعـدها، ط ١، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، دار البحوث العلمية، الكويت.

الإيمان بالله عز وجل

إن الإيمان بالله عز وجل ينبغي أن يكون هـو أسـاس الأقوال والأعمال والسلوك لكل إنسان؛ فهو قاعدة القواعـد، وأصل الأصول، ومنبع الفضائل والخيرات:

ومن يتق اللهَ يجعل له مخْرجا. ويرزقْه مِن حيـثُ لاَ يحتَسِب [الطلاق ٢: ٣].

والإيمان أمر نفسي، ينبغي أن يبلـغ أغـوار الـنفس، ويحيط بكل جوانبها وكل ذرة فيها.

وقد أخطأ معظم الناس خطأ شنيعا، حين انشغلوا عـن الإيمان بالله تعالى، بسبب اللهو، أو بحجة التعمق في المهنـة أو العلم أو الفلسفة. وعلى سبيل المثال، فقد أسست الوجودية حديثًا على أنها كما يقول سارتر: "محاولة لاستخلاص كـل النتائج الممكنة من موقف إلحادي متماسك"[(١)].

(1) سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ص ٦٠.

ومن أصول الإيمان، الاعتقاد بأن العقل يعجز دائما عن الإحاطة بالله تعالى، بعيدا عن الوحي، مثلما يعجـز البصـر أيضا عن ذلك، كما هو واضح في قوله تعالى:

يعلم ما بين أيديهم ومـا خلفهـم ولا يحيطـون بـه علما [طه – ١١٠].

لا تدركـــه الأبصـــار وهـــو يـــدرك الأبصـــار [الأنعام: ١٠٣].

ولقد ضل "العقليون" من فلاسفة الغرب، حـين أنكـروا الوحي، واعتمدوا بعد ذلك على "العقل" وحده فـي معرفـة الله عز وجل؛ حيث زعموا أن الله يحكم العالم، لا عن إرادة حرة، وإنما يحكمه متبعا قوانين لا تقبل التغيـر(١). ولا ننكـر أن بعض هؤلاء الفلاسفة، يتحدثون باتزان في ذلك الموقف، من أمثال كوبلسون ورسل، ذاهبين إلى أن الله تعالى هو خـالق

---

(1) د. أحمد محمـد جمـال: محاضـرات فـي الثقافـة الإسـلامية، ص ٧٢ وما بعدها، ط ٣، ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥ م.

العالم، وأنه متميز عن مخلوقاته، وما من مسبب لوجوده[1].
وكأنهم يصدرون هنا عن روح الإسلام.

يتطاول العقليون على الخالق الأعظم بهـذه الصـورة، والواحد منهم عاجز عن معرفة حقيقة النفس الإنسانية، التـي هي مصدر حياته وحركته.

وها هو العلم رغم تقدمه النسبي، يجهل حقيقة الضـوء، بل يجهل حقيقة المادة، مثلما يجهل حقيقة الفكر الإنساني.

ومن هنا جاء النهي عن التفكير في ذات الله تعالى، في حديث رواه أبو نعيم في الحلية:

"تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدموا قدره"..

ومن البراهين المستقيمة هنا، أن يستدل الإنسان علـى وجود الله تعالى بالفطرة، التي هي "الغريزة الدينية" المركوزة في ضميره، والتي تلجئه إلى خالقه ورازقه، كلما نـزل بـه ضر أو مكروه أو شر، فيسأله من فضله وكرمه:

---

(1) B. Russell, and F. C. Copleston: The Existence of God-Adebat. New York, 1973, P. 473.
(in A modern introduction to philosophy.)

وإذا مس الإنْسان الضر دعانَا لِجنبِـهِ أَو قَاعِـدا أَو قَائِما فَلَما كَشَفْنَا عنْه ضره مر كَأَن لَم يدعنَا إِلَى ضر مسـه كَذَلِك زين لِلْمسرِفين ما كَانُوا يعملُون [يونس: ١٢].

وعلى الإنسان أيضا أن يعرف ربه بآياته الباهرة فـي الكون ونظامه البديع المحكم، وجمال الطبيعة، وتناسق الخلق في الإنسان والحيوان والنبات والجماد:

وفِي الْأَرضِ آياتٌ لِلْموقِنِين [الذاريات: ٢٠].

وتَرى الْأَرض هامِدةً فَإِذَا أَنْزلْنَا علَيها الْماء اهتَـزتْ وربتْ وأَنْبتَتْ مِن كُلِّ زوجٍ بهِيجٍ [الحج: ٥].

لَقَد خَلَقْنَا الْإِنْسان فِي أَحسنِ تَقْوِيمٍ [التين: ٤].

وهذه الآيات الكريمة وما يماثلها في القـرآن الكـريم، تثبت حقيقة المادة، من أرض وماء ونبات وغيرهـا. وقـد ضلت المذاهب غير المادية حين أنكرت المادة، وهي تعـيش فيها وبها، وقد أخذ "باركلي" على ديكارت ولوك اعتقادهمـا بوجود المادة، فضل أيما ضلال[1].

---

(1) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثـة، ص ١٦٧، ط ١٩٦٢ م، دار المعارف بمصر.

إن صحة الإيمان أمر هام؛ لأنه الفيصل بـين النجـاة والهلاك؛ ذلك أن فساد الإيمان ضياع وتردٍ في هاوية الكفر، وليس له من جزاء إلا الخلود في النار:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَـنْ يُشْـرِكْ بِـاللَّهِ فَقَـدِ افْتَـرَى إِثْمـًا عَظِيمـًا [النساء: ٤٨].

ولا بد أن يعرف المسلم ربه عز وجل معرفة جازمـة؛ لأن العقيدة مبنية على الجزم، ومحل ذلك هـو القلـب دون سواه [(١)]. ولا بد أن يضيف إلى ذلك أنه سبحانه له الأسـماء الحسنى، وأنه الخالق للكل، والمدبر للكل[(٢)].

فلا يعتبر مؤمنًا من كان واهما ظانًا أو شاكًا. ويعتبـر مؤمنًا من عرف الله، مع استطاعته النظر ومعرفة الـدليل، ولو إجمالاً؛ مثل: الدليل على وجود الله تعالى هذا العالم.

([1]) الغزالي: إحياء علوم الدين، ١: ١١٦، "بدون تاريخ".

([2]) Dr. M. lqbal: The way of the Muslim. 1979, P. 14.

فالدليل الإجمالي: فرض عين على جميع المكلفين.

والدليل التفصيلي: فرض عين على المتخصصين، ليدفعوا عن الدين[١].

وبذلك كانت قضية الإيمان أمرا أساسيا، فليست أمرا على هامش الوجود، يستخف به؛ بل هي أعظم "قضية مصيرية" بالنسبة للإنسان[٢].

والمرء المؤمن حقًا لا يعاني مرضا نفسيا ولا أخلاقيا؛ ولهذا فإن الطب النفسي اليوم قد بدأ يبشر بالدين، تاركًا وسائله القاصرة التي اصطنعها من قبل.

وفي السويد توجد رعاية اجتماعية منظمة للصغار والكبار، وللرجال والنساء على حد سواء، ومع هذا فإن ضياع الإيمان الصحيح هناك كان سببا في أن تتصدر هذه الدولة قائمة الانتحار في العالم.

([1])حسن أيوب: تبسيط العقائد الإسلامية، ص ٢٠ وما بعدها، ط ٤، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، دار البحوث العلمية بالكويت.

([2]) د. يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة، ص ٣ (ومواضع أخرى).

كذلك فإن فقد الإيمان الصحيح لدى كثير مـن فلاسـفة الغرب؛ جعلهم يتخبطون في مسألة الجبر والحريـة، حيـث يقول بعضهم بالجبر، وبعضهم بالحرية، وفريق ثالث يجمـع بينهما. فليسوا على كلمه سواء؛ لأنه لا مرشد لهم في هـذه المسائل سوى عقولهم(١).

إن الإيمان الصحيح هو الذي جعل رجلاً يستدل علـى وجود الله تعالى، من كون امرأته مؤمنة لا تخونه فقال: لولا الله لخانتني زوجتي.

وهدد زوج زوجته المؤمنة بقطع السعادة عنها، يقصـد النفقة المادية؛ فردت عليه متحدية بأنه لا يستطيع ذلـك لأن سعادتها في إيمانها، وإيمانها في قلبها، ولا سلطان لأحد على قلبها غير ربها عز وجل.

فصاحب العقيـدة لا يخضـع لغيـر خالقـه العظـيم، ولا يطلب العون إلا منه عز وجل.

وإن عقيدة التوحيد هي مزية الإسلام، والدليل الصحيح على أنه الدين الكامل، ولا كرامة للإنسان بدونها.

---

(1) Paul Eduards: Dereminism, Freedom and Moral Responsibility, New York, 1973, PP. 5.

وقد أدرك أعداء الإسلام ما لهذه العقيدة من أثر في رفع شأن الأمة الإسلامية، فركزوا جهودهم على إضعاف هذه العقيدة والنيل منها، وتناولوا الإسلام بالشرح بطريقة تبذر الشك في نفوس المسلمين. مثلما ذهب "رينان" باطلاً إلى القول بأن عقيدة التوحيد في الإسلام تؤدي إلى حيرة المسلم، وتحط من شأنه وكرامته[١].

---

(1) د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٣١، ط ٢، ١٩٦٠، القاهرة.

القسم الثاني

نماذج فكرية لبعض فلاسفة الإسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

أبو بكر الرازي والسيرة الفلسفية

الفلسفة:

من المعلوم أن "الفلسـفة" Philosophy تعنـي إيثـار الحكمة، والحكمة ضالة المؤمن.

وتهتم الفلسفة أيضا بالعلم بالأسباب القصوى، والوقوف على الحقيقة بقدر طاقة الإنسان البشرية؛ لأنها استعداد فكري يجعل صاحبه قادرا على النظر إلى الأشياء متعالية، متقـبلاً طوارق الدهر بكل ثقة واطمئنان.

وإذا أضيف لفظ "فلسفة" إلى موضوع ما؛ دل ذلك على الدراسة النقدية لهذا الموضوع؛ مثل: فلسفة التـاريخ، التـي تعنى ببحث الأصول والأحداث، ومدى ترابطها، مع تحليـل ونقد[١].

[1] درسنا الفلسفة والحكمة بتوسع في كتابنا: أضـواء علـى الفلسـفة العامة، دار الثقافة العربية بالقاهرة، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م.

الفيلسوف:

أما الفيلسوف Philosopher؛ فهو الإنسـان المحـب للحكمة؛ حيث إنه يؤمن بالعقل، ويحاول التقيـد بـه علمـا وعملاً. والفيلسوف كذلك مفكر متفنن في تفسـير الحـوادث تفسيرا عقليا. وفوق هذا وبعد هذا هو من يخالط الفلسفة علما وعملاً.

وإذا كان الحق هو رائد الفيلسوف، فمن واجبه أن يقول الحق ولو على نفسه، وأن يفتش عن الحكمة ويأخذ بها أنـى وجدها.

وليعجب المرء من إنسان فيلسوف، أوتي حظًا كبيرا من العبقرية، ثم نجده ينكر وجود خالقه العظيم؛ بل إن الإنسـان ليأسف حين يرى بعضهم يدعي أنه هـو الإلـه، تعـالى الله عما يقولون علوا كبيرا!.

وكان فيلسوف مثل أرسطو مع وثنيته، يرى أن أشرف العلوم النظرية هي الفلسفة الأولى؛ نظـرا لتعلقهـا بواجـب الوجود لذاته؛ وهو الله سبحانه وتعالى[(١)].

ومما يثير الدهشة أيضا من مفكر مستنير؛ أن يحـاول التطاول على وحي الله وشرعه، إما منكرا له، وإما مدعيا أن لديه مذهبا يغني عن وحي الله ﷻ، ثم يكشف في النهاية هو ومن تابعه من المستضعفين أنهم مثل القابض علـى المـاء خانته الأصابع.

وأينما أتلفت الآن شرقًا وغربا؛ أجد قوما من الفلاسـفة والمفكرين والأدباء والعلماء، الذين أنعم الله تعـالى علـيهم بنعمة العقل، وهو أعظم نعمة، وأكرمهم الله أيضـا بـالوفرة المادية، وبلغوا في العلم والمعرفة مبلغًا طيبا.

ومع هذه النعم الإلهية الجليلة، نراهم يعرضـون عـن الإسلام وهو الحق مـن ربهـم، إلـى مـذاهب شخصـية لا تنجيهم من عذاب الله، ولا تهديهم سبيلاً.

([1]) د. توفيق الطويـل: أسـس الفلسـفة، ص ٣٧٥، ط ٢، ١٩٥٥ م، مكتبة النهضة المصرية.

فأين مناهجهم إذن التي يدعون فيها أنهم لا هم لهم إلا البحث عن الحق، والتفتيش عن الحقيقة، والتنقيب عن العلة الأولى!.

وإذا كان هذا الكلام له وجاهته في عصور الجاهلية، فما وجه وجاهته بعد ظهور الإسلام ونزول القرآن بالحق؛ إلا أن تستخدم هذه المناهج والملكات في الدعوة إلى الله تعالى، وإلى رسوله محمد ﷺ، الذي أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله.

إننا ندعو هذه التعليقات الجبارة أن تلتفت إلى الحق المبين، دون أن تحكمها مقولة الحرية الفكرية على غير أساس كريم.

ونحن نطمئن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين، إلى أن الحرية الفكرية مكفولة في الإسلام على نطاق واسع، لم تعرفه الدنيا من قبل، ولكن بشرط الإيمان بالله ورسوله وكتابه القرآن أولاً وقبل كل شيء.

وقد يظن من لا اطلاع له على حقائق الإسلام، أنني أتكلم من وجهة نظر شخصية. ونحن نؤكد هنا أن الدنيا كلها

قد أصبحت مجبرة ومسئولة عن اعتناق الإسلام من يوم دعا محمد ﷺ إلى الإسلام. وقد جاء في القرآن الكريم:

إِن الدين عِنْد اللهِ الإِسلاَم [آل عمران: ١٩].

ومن يبتَغِ غَير الإِسلاَمِ دِينًـا فَلَـن يقْبـلَ مِنْـه .. [آل عمران: ٨٥].

هو الَّذِي أَرسلَ رسولَه بِالْهدى ودِينِ الْحق لِيظْهِـره علَى الدين كُلِّهِ ولَو كَرِه الْمشْرِكُون [التوبة: ٣٣].

ولم يقف الأمر عند حد التغاضي والتغافل عن الإسلام؛ بل تعدى ذلك إلى مهاجمته، ونفـث السـموم مـن حولـه، ومحاربة أنصاره ودعاته.

وقد تفاوت كتاب الغرب الذين كتبوا عن الإسلام، على حسب البواعث والنيات؛ أضعاف تفاوتهم على حسب الدراية والمعرفة، ومعناه أن النوايا السيئة قد قامت بدور مرير حاقد أكثر من دور الجهل نفسه بالإسلام.

وقد كذب الذين زعموا منهم أن الإسلام لم يفكر قط في الدعوة إلى دينـه خـارج الجزيـرة العربيـة، وأن عمـر "المستعمر الدخيل" هو الذي فتح فلسطين مصادفة.

ومن الغريب أن كتاب الصهيونية الذين كتبوا عن الإسلام، وهم كذابون مفترون، يقرهم الغرب على كتاباتهم وهو يعلم أنهم مزيفون للحقائق. لكن الغرب يرى أن خطر الإسلام عليه أشد من خطر الصهيونية، مع أنها مثل الأخطبوط في كل مكان[1].

ومن هنا تأتي قيمة فلاسفة الإسلام، الذين آمنوا بالله وبرسوله محمد ﷺ، وبالقرآن الكريم وارتضوا الإسلام دينًا. ومع هذا أخذوا في التفكير في خلق السماوات والأرض، واستنبطوا المعارف الجليلة والعلم النافع؛ حيث سمح لهم الإسلام بالنظر والتأمل والاجتهاد فيما يحتمل الاجتهاد؛ وهو باب فكري عريض.

([1]) العقاد: ما يقال عن الإسلام، ص ١٥، كتاب الهلال، ديسمبر ١٩٦٦ م، وفي ص ١٤ يزعم أحدهم أنه رأى أحد المسلمين وبحوزته ثلاثون زوجة في مضارب الخيام. وفي= =ص ٩٤ يزعم آخر أن المسلمين يعتقدون أن السلطان نصف إله. وفي ص ١٥٩ يرى ثالث في قوله تعالى عن عسل النحل: "فيه شفاء للناس" أن كلمة شفاء كلمة "غبية"، بحجة أن العسل لا يشفي كل الأمراض، مع أنه جاهل باللغة العربية، وأن التنكير هنا يفيد "بعض الشفاء".

ومع هذا فقد انزلق بعضهم إلى ما انزلق إليه غيـرهم. لكن فلاسفة الإسلام ما قصدوا كفرا ولا إلحادا، سوى أنهـا شبه وقع بعضهم فيها نتيجة تقليد فلاسفة اليونان في مسـألة مثل "الفيض"، التي تقول بالعقول السـماوية والخلـق غيـر المباشر. وتلك فكرة مستمدة من الأفلاطونية المحدثة، وهـي مرفوضة في ضوء تعاليم الإسلام[١].

* * *

ونعرض هنا "للسيرة الفلسفية"، كما وردت عند أبي بكر الرازي، لنطلع على نموذج فلسفي لأحد فلاسـفة الإسـلام، يتبين منه مدى اعتزاز هذا الرجل بهذا اللقب؛ "فيلسوف"، مع تقديم الأدلة التي يرى أنها تؤهله لحمل هذا اللفظ، وقبـل أن نعرض رسالته في هذا الشأن نمهد بموجز للتعريـف بهـذا المفكر الإسلامي.

([1]) أنور الجندي: المؤامرة على الإسلام، ص ٥٩، ط ٢، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، دار الاعتصام بالقاهرة.

التعريف بالرازي:

فالرازي: هو أبو بكر محمد زكرياء الرازي. وقد ولـد بالري عام ٢٥٠ هـ (٨٦٤ م)، وتوفي في الخـامس مـن شعبان عام ٣١٣ هـ (٢٥ من أكتوبر عام ٩٢٥م) عن اثنين وستين عاما تقريبا؛ على أرجح ما اخترناه[١].

وقد نشأ الرازي بالري، وكانت مـوطن العلـم والأدب والنبوغ، فنهل من معين هذه البيئة، وانصـرف عـن كـل ما يشغله من غناء أو صيرفة أو تجارة. ولم يكن يميل إلـى التكلف، بل كان ذا مروءة وعفة وجدية.

وكان كثير الاطلاع على معارف السابقين، من كل من: العرب واليونان والهنود وغيـرهم، فلـم يشـاهده معارفـه إلا ناسخًا للكتب، مع أنه عاش حياتـه زاهـدا فـي المـال ومظاهر الحياة، بالإضافة إلى أنه كـان يجـالس الأمـراء ويعالجهم.

---

(1) راجع سيرة الرازي، في رسالتنا للدكتوراة، والتي طبعت بعنـوان: "أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي"، عام ١٣٩٦ هـ ـ، ١٩٧٧ م، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

وقد وصف الرازي بأنه كان ذكيا فطنًا مجتهدا، هادئـا رزينًا، يحب الرحمة والعدل، والنصح والعفة، والإقلال مـن مماحكة الناس ومجاذبتهم. وكذلك كان برا حنونًـا، يعطـف على الطلاب والمرضى والفقراء.

وكان يخاف من سوء السيرة؛ ولهذا لم يسجل عليه أحد خصلة ذميمة، أو تصرفًا مشينًا؛ فهو في بلاط الحكـام إمـا طيب، وإما ناصح لهم.

وقد كتب سيرته الفلسفية بنفسه؛ خوفًا من تحريفها على يد الخصوم، لا سيما أنهم عابوه في حياته بأنه ليس فيلسوفًا، وليس متبعا لمنهج سقراط.

وقد صحح الرازي هذه الفكـرة بنفسـه، وأثبـت أنـه فيلسوف نظرا وتطبيقًا؛ وذلك عن طريق حسن سيرته، وعن طريق مؤلفاته العديدة الشاملة، التي تخـدم الإنسـان جسـدا وروحا.

كذلك كان يمجد الفلسفة والفلاسفة، وقدم للناس خلاصة أفكار الفلاسفة، وخلاصة أفكاره، معتزا بمؤلفاتـه وعلمـه، حتى صار فيلسوف الوضوح والخير، والعقل والتجربة.

وكان الرازي مؤمنًا بالله تعالى، وبجميع صفات الكمال التي تليق بذاته المقدسة، وكـان مؤمنًـا كـذلك برسـل الله وأنبيائه، وتعاليم دينه، مبغضا للدهرية وأصـحاب المـذاهب المنحرفة والمتزمتة.

ومن هنا قدره الباحثون المنصفون في الشرق والغرب؛ حيث لمسوا عمق فلسفته وابتكاره في ميداني العلم والفلسفة؛ بحيث كانت فلسفته تلتحم بالواقع وتعبر عنه وتسمو به[١].

([1]) راجع هنا:

- ابن النديم: الفهرست، ص ٤١٥، المكتبة التجارية الكبرى بمصـر، ١٣٤٨هـ.=

= - ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٤: ٢٤٥، تحقيق: محمد محيي الدين، النهضة المصرية، عام ١٩٤٩.

- ياقوت: معجم البلدان، ٤: ٤٥٥، ط ١، مصر.

تحليل كتاب السيرة الفلسفية[1]:

يبدأ الرازي رسالته الصغيرة بأن قوما من أهل النظـر والتمييز قد عابوه واستنقصوه، ونفوا عنه اسم الفلسفة، ورأوا أنه حاد عن سيرة الفلاسفة، ولا سيما أمامهم سقراط.

والذي دعاهم إلى هذا الاتهام أنهم رأوا الرازي يـداخل الناس ويخالطهم، ويتصرف في وجوه المعاش.

وقد ادعى هؤلاء عن جهل أن سقراط ظل طوال حياته:

١. لا يغشى مجالس الملوك، ويستخف بهم إن هم غشوها.
٢. لا يأكل لحما ولا يشهد لهوا؛ بل كان مقتصرا علـى أكل الحشيش، والالتفاف فـي كسـاء خلـق قـديم، والإيواء إلى حب في البرية.

(1) كتاب السيرة الفلسفية، من تأليف أبي بكـر محمـد بـن زكريـاء الرازي، يقع من ص ٩٩ إلى ١١١ في رسائل فلسفية للـرازي، حققها ونشرها المستشرق برل كراوس الفرنسي. واعتمـدنا هنـا على طبعة مصورة مـن نفـس التحقيـق، عـام ١٣٩٣ هـ ـ، ١٩٧٣ م. وقد حذف – للأسف – اسم المحقق، وبقي جهده فـي التحقيق دون تغيير. وما كنا نود أن يصل هضم الحقول العلميـة إلى هذا الحد.

٣. "لم يكن يستعمل التقية للعوام ولا للسلطان؛ بل يجبههم بما هو الحق عنده، بأشرح الألفاظ وأبينها".

(ص ٩٩ من كتاب السيرة الفلسفية. وسوف نشير إلى الصفحات وحدها بعد ذلك).

وحين اتهم هؤلاء أبا بكر الرازي بحيدته عن سيرة سقراط؛ لم يسلم سقراط نفسه من انتقادهم؛ حيث قالوا عن سيرته:

"إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع، وقوام الحرث والنسل، وداعية إلى خراب العالم، وبوار الناس وهلاكهم" (ص ٩٩).

وقد تولى الرازي بنفسه تصحيح تاريخ سقراط لدى هؤلاء المعترضين عليه، وعلى أستاذه؛ حيث صدق على ما رووه عن سقراط، لكنه استدرك عليهم بأن ذلك كان في بدء حياته إلى مدة طويلة من عمره.

وقد جهل المعترضون أن سقراط بعد ذلك انتقل عن كثير من هذه الصفات إلى غيرها مثل:

١. إنه مات عن بنات.

٢. حارب العدو.

٣. أكل الطيبات إلا من اللحم.

أما السبب الذي صرف سقراط عن منهج الحياة الطبيعي من قبل؛ فهو راجع إلى أمر واحد؛ هو شدة عجبه بالفلسفة.

"وحبه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها، ومؤاتاة طبعه له على ذلك، واستخفافه واسترذاله لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها، وآثر ما هو أخس منها عليها" (ص ١٠٠). وهكذا يعتز الرازي بقيمة الفلسفة!

وكما قيل في المثل "لكل جديد لذة"؛ فإن سقراط أفرط في أول الأمر في حب الفلسفة، بما ملك عليه شغافا قلبه. فلما توغل فيها وقرت الأمور قرارها؛ سقط الإفراط، ورجع إلى الاعتدال، لكن الصورة الطريفة الأولى هي التي بقيت في أذهان الناس؛ لأنهم مولعون بالطريف النادر، ومضربون عن المألوف والمعتاد.

ويرى الرازي أنه ليس مخالفًا للأحمد من سيرة سقراط، لكنه يقر بالتقصير عنه في ذلك تقصيرا كثيرا، ومقر أيضا

بالنقص عن استعمال السيرة العادلة، وقمع الهوى، ومحبـة العلم، والحرص عليه في كل وقت ومكان، ويقول الرازي:

"فخلافنا إذن لسقراط، ليس في كيفية السيرة، بل فـي كميتها، لسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق، وكان الإقـرار بـالحق أكثـر شـرفًا وفضـيلة" (ص ١٠٠).

ويحلل الرازي أيضا رأي الناقدين لسقراط، كاشفًا عـن ضيق نظرهم إلى السيرة الفلسفية، وتركيـزهم علـى غيـر الأشرف منها:

"إن المعيب منها بحق أيضا كميتها لا كيفيتها؛ إذ مـن البين أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف" (ص ١٠٠).

ويشير الرازي إلى أن الأخذ من الأمور المادية يجب أن يكون بمقدار حسب الضرورة، أو بمقدار ما لا يجلـب ألمـا يفضل على اللذة التي نالها الإنسان منها.

ومن محاسن سقراط أنه رجع عن التفريط في الحاجيات الذي هو مصدر العيب حقيقة، والذي هو داعٍ إلـى خـراب

العالم وبوار الناس؛ وهذا دليل على تمتع سقراط بشخصـية خيرة كريمة.

ويؤكد الرازي على أنه جدير بلقب "فيلسوف"، وإن لـم يكن في مرتبة سقراط تماما فيقول:

"ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة، بالإضافة إلى سقراط، فإنا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين" (ص ١٠١).

والرازي كمؤمن لا تلهيه فلسـفته عـن الآخـرة؛ لأن الإنسان له بعد الموت حالة حميدة أو ذميمة بحسب سيرته في الدنيا؛ أي مدة بقاء نفسه مع جسده محسنًا أو مسيئًا.

وليست اللذات الجسدية هي الغاية من وجود الإنسان في هذه الحياة؛ بل هناك أمران هامان لذلك هما:

١. اقتناء العلم، وعكسه الجهل.

٢. استعمال العدل، وعكسه الجور.

وهما عنصران أساسيان، تعمر بهما الدنيا، ويسعد بهما المرء في الآخرة. ويقول الرازي:

".. إن لنا حالة بعد الموت؛ حميدة أو ذميمـة بحسـب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مـع أجسـادنا، وأن الأمـر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أجري بنا، ليس هـو إصـابة اللذات الجسدانية؛ بل اقتناء العمل واستعمال العدل اللـذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا، إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم" (ص ١٠١).

ويلاحظ هنا أن الرازي يؤكد على رعاية العقل والجسد، من أجل توازن الحياة. ومن قبل أولتهما الديانات السـماوية اهتماما عظيما. فليس منهج الرازي هنا ابتداعا[١].

وينبه الرازي إلى أن أعدى أعداء الإنسان هما:

١. الطبيعة: أي طبيعته البشرية.

٢. الهوى: أي الذاتية والأهواء الشخصية.

وفي اتباع هذين الأمرين والانقياد إليهما فسـاد للمـرء أي فساد؛ حيث يدفعانه إلى العجلة واقتناص المنافع العاجلة،

---

(1) James W. Cornman: Philosophical Problem and Arguments An introduction New Yourk, 1974, P. 238.

ولا ضابط لهما إلا العقل الذي يؤثر اللذات والمنافع الجليلة الباقية على المنافع الفانية.

"إن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة. وأما العقل فكثيرا ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها" (ص ١٠١).

وليس معنى هذا أن الرازي يدعو إلى هجر الدنيا؛ بل معناه أنه يحذر من الاسترسال والإغراق في الماديات، إلى درجة تنسي الإنسان دينه وربه وكرامته. وكثيرا ما تنقلب اللذات المبالغ فيها إلى آلام. وهنا يكون المرء محاسبا أمام الخالق العظيم على إيلام نفسه:

".. إن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا، رحيم بنا، لا يريد إيلامنا، ويكره لنا الجور والجهل، ويحب منا العلم والعدل؛ فإن هذا المالك يعاقب المؤلم – بكسر اللام – منا، ومن استحق الإيلام بقدر استحقاقه، وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألما في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كميته وكيفيته" (ص ١٠١ – ١٠٢).

ويفهم من هذا النص ما يلي:

١. إن الرازي مؤمن بالله عز وجل، ويسميه "المالك".

٢. إنه يصف الله سبحانه بما يليق به؛ "مالك، رحيم".

٣. إنه مؤمن يرجو الثواب من الله تعالى، ولا يخاف من سواه.

٤. إن الله تعالى قريب من خلقه، فلم يعتزل الخلق كما يقول بعض فلاسفة اليونان. وقد أشار الرازي إلى ذلك بألفاظ؛ ناظر لنا، رحيم بنا، يكره، يحب.

٥. إن الله سبحانه وتعالى يحب الخير لعباده، ويكره الشر لهم.

٦. إن الله تعالى هو الأعدل؛ لأنه لا يعاقب إلا عن سيئة، وإذا عاقب فبمقدار هذه السيئة، بينما الإنسان الجاهل الجائر قد يسيء كثيرا في هذا الميدان ولو بالكلام.

٧. لا بد للإنسان العاقل أن يحب ما يحبه الله تعالى له من العلم والعدل، وأن يبغض ما يكرهه الله تعالى له من الجهل والجور.

٨. الإنسان العاقل لا يرتكب فعلاً ينجم عنـه حسـرات وآلام تعوق في كميتها وكيفيتها ما حصل عليـه مـن لذات ومنافع.

وهذه الأمور التي استنبطناها من النص، يجعلها الرازي بمثابة الأصول التي يبني عليها غيرها في سلوك الإنسان في الحياة.

ويرتب الرازي على هذه الأصول أن المغبون هو مـن فضل لذات الدنيا على لذات الآخرة:

"إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامهـا منقطعـة بانقطـاع العمر، وكانت لذات العالم الذي لا موت فيـه دائمـة غيـر منقطعة ولا متناهية، فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة متناهيـة، بدائمـة باقيـة غيـر منقطعـة ولا متناهيـة" (ص ١٠٢).

ولا ينبغي للعاقل أن يفرط في ثـواب الآخـرة، حتـى ولو ملك الأرض كلها طول عمره (ص ١٠٣).

وفي ميدان المباح من اللذات، يشير الـرازي إلـى أن الناس يأخذون منها دون حرج. لكن الفيلسـوف لا ينسـاق معهم؛ بل يعود نفسه على ترك المباحات كثيرا؛ حتى لا يقع

أسيرا لها، والعادة طبيعة ثانية، كما نرى الجندي المتـدرب أجرأ على الحرب من سواه:

"... على أن الرجل الفيلسوف، قد يترك كثيرا من هذه المباحات، ليمرن نفسه على ذلك ويعودها، فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر" (ص ١٠٢).

ويلفت الرازي نظر الإنسان إلـى الإيمـان بالقضـاء والقدر، ولو كان فيه آلام؛ فهذا أمر ضروري يسلم به العاقل على ضوء قاعدة أصلية هي:

"إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكنـا مشفق علينا ناظر لنا رحيم بنا، تبع ذلك أيضا أنه يكـره أن يقع بنا ألم، وأن جميع ما يقع بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا؛ بل مما في الطبيعة، فلأمر ضروري لم يكن بد من وقوعه" (ص ١٠٣).

ويترتب على ذلك أمثلة نصادفها في حياتنا؛ وهي أمور يجب تجنبها:

- إنه لا ينبغي أن نؤلم محسا قط، من غير استحقاق منه لذاك الإيلام، أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم مـا هـو

أشد منه من آلام أخرى، كما يحـدث فـي العمليـات الجراحية مثلاً.

- تندرج المظالم كلها تحت هذا الباب؛ لأن المظالم آلام، وهذا مصدر قبحها وسر تحريمها.
- ما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان، دون غـرض آخر.
- ما يفرط فيه الناس من الكد للبهائم في استعمالها.

والهدف الأساسي الذي يقصد إليه الـرازي هنـا؛ هـو الحفاظ على شخصية الإنسان، حتى لا يكون جهولاً ظلومـا، فيكف شره عن المخلوقات. ويتبع الرازي هنا أيضا قاعـدة "ارتكاب أخف الضررين"؛ وهي قاعدة أصـولية معلومـة، يستفاد بها عند وقوع الضرورة.

"فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسـنن وطريـق ومذهب عقلي عدلي، لا يتعدى ولا يجار عنه. فيوقع الألـم؛ حيث يرجى به دفع ما هو أعظم منه، نحو بط الجراح وكي العضو العفن، وشرب الدواء المر البشـع، وتـرك الطعـام اللذيذ خشية الأمراض العظيمة الأليمة. وتكد البهائم كد قصد لا عنف فيه إلا في المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى

الإعناف، ويوجب العقل والعدل ذلك؛ كحث الفرس عند طلب النجاة من العدو، فإنه يجب في العدل حينئذ أن يحث ويتلف في ذلك إذا رجي خلاص الإنسان، ولا سيما إذا كان عالمـا خيرا، أو له غناء عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس؛ إذ كان غناء مثل هذا الرجل وبقاؤه فـي العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس. أو كرجلين وقعـا في برية لا ماء فيها، ومع أحدهما من الماء مـا يمكـن أن يخلص به نفسه دون صاحبه، فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يؤثر بالماء أعود الرجلين على الناس بالصلاح؛ فهذا هـو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهها" (ص ١٠٤).

ولا يجيز الرازي إيقاع الهلاك بالحيوانات إلا بشرطين:

الأول - أن تكون من النوع الذي لا مطمع في صلاحه.

والآخر- أن يترتب على بقائها إتلاف حيوانات كثيـرة أنفع منها.

"أما الصيد والطرد والإبادة والإهلاك، فينبغي أن يكون للحيوانات الذي لا يعيش كمال العيشة إلا بـاللحم، كالأسـد والنمور والذئاب وما أشبهها، والتي يعظم أذاها ولا مطمـع في استصلاحها، ولا حاجة في اسـتعمالها مثـل الحيـات

والعقارب ونحوها، فهـا هـو القيـاس فـي أمثـال هـذه الأمور" (ص ١٠٤).

فالحيات والعقارب مثلاً تجوز إبادتهـا لأنهـا مؤلمـة للحيوان أولاً، ولأنها لا تصلح أن يستعملها الإنسان كالبهـائم ثانيا.

أما الحيوانات التي يمكن استخدامها في العمل، والعائشة بالعشب؛ فلا تجب إبادتها؛ بل يجب الرفق بها، مـع جـواز الاغتذاء بما يحل منها، لئلا تكثر كثرة تحوج النـاس إلـى الإفراط في ذبحها وأكلها؛ لأن هذا يجب أن يكون في قصـد واعتدال:

"وقد اختلف المتفلسفون في هذا الأمر، فرأى بعضـهم أن يغتذي الإنسان باللحم، ولم ير بعضهم ذلـك. وسـقراط ممن لم يجز ذلك" (ص ١٠٥).

وإذ تقرر أن العقل والعدل يحكمان بألا يـؤلم الإنسـان غيره، فإن ذلك الحكم ينسحب أيضا على أنه ليس له أن يؤلم نفسه. وبناء على هذا فقد أنكر الرازي جملة مواقف:

١. "ما يعمله الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسـادها وطرحها على الحدائد المشحوذة" (ص ١٠٥).

٢. "ونحو المنانية وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع، وإضنائها بالجوع والعطش، وتوسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه" ص ١٠٥.

٣. "ما يستعمله النصارى؛ من الترهـب والتخلـي فـي الصوامع، وكثير من المسلمين؛ من لزوم المسـاجد، وترك المكاسب، والاقتصار على يسير الطعام وبشعه، ومؤذي اللباس وخشنه؛ فإن ذلـك كلـه ظلـم مـنهم لأنفسهم، وإيلام لها لا يدفع بـه ألـم أرجـح منـه" (ص ١٠٥ – ١٠٦).

ويفهم من هنا أن الرازي لا يوافـق علـى الرهبنـة، ولا يوافق بعض الصوفية على الانقطاع للعبادة.

ومن رفق الرازي بالإنسان، وتركيزه على مصالح هذا الإنسان؛ أنه يرى أن إنسانًا ما قد تكون له قدرة خاصة على التحمل والصبر قد لا تتوفر لـدى إنسـان آخـر، فالنـاس مختلفون في أحوالهم؛ فمنهم غذي نعمة، ومنهم غذي بـؤس، ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات بطريقة ملحة.

والناس هنا مختلفون اختلافًا شديدا في قمع النفوس عن الشهوات؛ فالمولود من أولاد الملوك، والناشئ فـي نعمهـم

لا تحتمل بشرته خشن الثياب، ولا تقبل معدته بشع الطعـام، وهذا بخلاف المولود من العامة، الذي لا يتـألم مثـل أولاد الملوك إن حرم من النعم المذكور.

ويقول الرازي:

"فلا يكاف المتفلسف من أولاد الملوك أن يلـزم مـن الطعام والشراب، وسائر أمور معايشـه مـا يكلـف أولاد العامة، إلا على تدريج إن دعت ضرورة" (ص ١٠٦).

ثم يضع قاعدة هامة لضبط هذه الأمور فيقول:

"لكن الحد الذي لا يمكن أن يتجاوز، هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا بارتكاب الظلم والقتل. وبالجملة كل ما يسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل، ويباح لهم ما دون ذلك" (ص ١٠٦ – ١٠٧).

ويشير الرازي إلى أن هذا هو الحد الأعلى للتنعم، أمـا حد التقشف فهو في الطعام:

"أن يأكل الإنسان ما لا يضـره، ولا يمـرض عليـه، ولا يتعدى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهيه، فيكـون القصد إليه للذة والشهوة لا لسد الجوع" (ص ١٠٧).

أما حد التقشف في الملبس؛ فهو - كما يقول الرازي - أن:

"يلبس ما تحتمله بشرته من غير أذى، ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس" (ص ١٠٧).

وفي المسكن:

"يسكن ما يقيه من الحرارة والبرد المفرطين، ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة، إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدٍ ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب" (ص ١٠٧).

ويميل الرازي هنا إلى أن يأخذ الإنسان نفسه بالحد الأدنى من التقشف، وإن كان موسرا؛ حتى لا يقع أسير السرف والترف؛ وهنا يكون أقرب ما يكون إلى مرتبة الفلسفة كما فعل سقراط:

"وكانت النفوس الفاضلة، وإن كانت مصاحبة لأجساد غذيت في نعمة، تأخذ أجسادها بالتدرج إلى الحد الأسفل. فأما مجاوزة الحد الأسفل، فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانية، والرهبان، والنساك؛

وهو خروج عن السيرة العادلة، وإسخاط الله تعالى بـإيلام النفوس باطلاً، واستحقاق للإخراج عن اسم الفلسفة، وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى" (ص ١٠٨).

وبعد هذه المقولات التي طرحها الرازي، يشـير إلـى جملة السيرة الفلسفية فيما ورد من قول الفلاسفة:

"إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان" (ص ١٠٨).

والرازي لا يقصد هنا أي تأليه للإنسان، بل يقصـد أن يسير الإنسان بسيرة طيبة فاضلة، محاولاً أن يتخلق بشـيء من الصفات التي وردت لله عز وجل، والتي يستطيع الإنسان أن يستمد منها شيئًا لنفسه؛ وهذا واضح في كلام الرازي في هذا المقام:

"إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل، والعادل الذي لا يجور، وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق، وكان لنا بارئًا ومالكًا، وكنا له عبيدا مملوكين، وكان أحـب العبيد إلى مواليهم، آخذهم بسيرهم، وأجراهم على سننهم؛ كان أقرب عبيد الله وجل وعـز إليـه أعلمهـم وأعـدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام مـراد قـول الفلاسـفة

جميعا: إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر مـا فـي طاقة الإنسان" (ص ١٠٨).

وإذا كان هذا مجمل السيرة الفلسـفية، فـإن التفصـيل الوافي لهذه السيرة يتضـح مـن كتـاب الـرازي "الطـب الروحاني"[1].

وبعد أن أجمل الرازي أصول السيرة الفلسفية الفاضلة، يذكر أنه بتوفيق الله ومعونته، لم يسر بسيرة إلى يوم كتابـة السيرة الفلسفية، يستحق أن يخرج بها عن التسمية فيلسـوفًا؛ فالمستحق لمحو اسم الفلسفة عنه؛ هو الإنسان الذي قصر في جزأي الفلسفة جميعا علما وعملاً؛ وذلك بجهل ما للفيلسوف أن يعمله، أو السير بما ليس للفيلسوف أن يسير به.

---

(1) نشر هذا الكتاب بواسطة بول كراوس الفرنسي. ونشرناه نحن مرة أخرى محققًا، وأضفنا إليه كتابا آخر ألف للرد عليه؛ هو الأقـوال الذهبية للكرماني، وبحثًا آخر صغيرا للرد عليه؛ هو المنـاظرات بين الرازيين، فصار عنوان نشرتنا: "الطب الروحاني لأبي بكـر الرازي، والأقوال الذهبية للكرماني، ومعهما المناظرات لأبي حاتم الرازي"، تقديم وتحقيق: د. عبد اللطيف محمد العبد، ط ١٩٧٨ م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

ثم يتحدث عن الجانب العلمي عنده، فيبـدأ بالافتخـار بكتابه الصغير هذا؛ وهو: "السيرة الفلسفية"، فيقول:

"لو لم تكن عندنا منه (أي الجانب العملـي) إلا القـوة على تأليف مثل هذا الكتاب؛ لكان ذلك مانعا عن أن يمحـى عنا اسم الفلسفة" (ص ١٠٨).

ثم يوالي التمثيل بأسماء بعض مؤلفاته التـي أحصـيت لدى الباحثين بحوالي ٢٣٢ كتابا ورسالة؛ وهذا يدل على أنه استحق لقب فيلسوف نتيجة كفاحٍ شاق في العلـم والتـأليف. ومن أمثلة هذه المؤلفات:

١. الطب الروحاني.
٢. المدخل إلى العلم الطبيعي، المرسوم بسمع الكيان.
٣. مقالة في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء.
٤. في شكل العالم.
٥. سبب قيام الأرض في وسط الفلك.
٦. سبب تحرك الفلك على استدارة.
٧. مقالة في أن للجسم حركة من ذاتـه، وأن الحركـة معلومة.

٨. في النفس.

٩. في الهيولي.

١٠. المنصوري في الطب.

١١. من لا يحضره طبيب.

١٢. في الأدوية الموجودة.

١٣. "الجامع في الطب"، الذي يقول عنه الرازي:

"الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة، ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي وحذوي" (ص ١٠٩).

ويقول بعد هذا أنه ظل يؤلفه في خمس عشرة سنة ليلاً ونهارا، حتى ضعف بصره عن القراءة، وحدث له فسخ في عضل يده، يمنعه من الكتابة، فاستعان بمن يقرأ ويكتب لـه، وكان هذا أيضا ناتجا عن:

"وإنه بلغ من صبري واجتهادي، أني كتبت بمثل خـط التعاويـذ فـي عـام واحـد أكثـر مـن عشـرين ألـف ورقة" (ص ١١٠).

وللرازي رأي خاص في الرياضيات سابق لعصره، فهو على عكس الفلاسفة يرى أنها لا تدخل ضمن منهج التفلسف، فيقول:

"فأما الرياضيات فإني مقر بأني إنما لاحظتها ملاحظـة بقدر ما لم يكن لي منها بد. ولم أفن زماني في التمهر بهـا بالقصد مني؛ ذلك ما عملته لا ما يعمله المفنون لأعمـارهم فـي الاشـتغال بفضـول الهندسـة مـن الموسـومين بالفلسفة" (ص ١٠٩).

وبعد هذا السرد لشيء من الجزء العلمي لدى الـرازي؛ يذكر الخصوم بأنه لم يكن فيلسوفًا هكذا من بـاب العبـث، فيقول:

"فإن لم يكن مبلغي من العلم المبلغ الذي أسـتحق أن أسمى فيلسوفًا، فمن هو ليت شـعري ذلـك فـي دهرنـا هذا" (ص ١٠٩).

وينتقل الرازي إلى الجزء العملي من سيرته الفلسـفية، فيتذكر أنه لم يعمل عملاً يلغـي عنـه اسـم "الفيلسـوف"، ويضرب لذلك أمثلة؛ منها:

١. النصح والإرشاد:

"إني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح، ولا متولي أعماله؛ بل صحبته متطبب ومنادم يتصرف بين أمرين؛ أما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، وأما في وقت صحة بدنه فإيناسه والمشورة عليه – يعلم الله ذلك مني – بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته" (ص ١٠٩ و ١١٠).

٢. القناعة:

"ولا ظهر مني على شره في جمع مال وسرف فيه".

٣. عدم منازعة الناس:

"وعلى منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم، بل المعلوم مني ضد ذلك كله، والتجافي عن كثير من حقوقي" (ص ١١٠).

٤. حد الاعتدال:

"أما حالتي في مطعمي ومشربي ولهوي؛ فقد يعلم من يكثر مشاهدات ذلك مني أني لم أتعد إلى طرف الإفراط،

وكذلك في سائر أحوالي مما يشـاهده هـذا مـن ملـبس أو مركوب أو خادم أو جارية" (ص ١١٠).

٥. محبة العلم وشدة تحصيله:

"أما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه؛ فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني، أني لم أزل منذ حـداثتي وإلى وقتي هذا مكبا عليه، حتى أني متى اتفق لـي كتـاب لم أقرأه، أو رجل لم ألقه، لم ألتفت إلى شغل بتة – ولو كان في ذلك علي عظيم ضرر – دون أن آتـي علـى الكتـاب وأعرف ما عند الرجل" (ص ١١٠).

ويتواضع الرازي فيذكر أنه لو فرضنا جدلاً أن ما ذكره من الجانب العملي لا يرقى به إلى مستوى الفلسـفة؛ فمـاذا عساهم قائلين في الجزء العلمي؟.

"فإن كانوا لا يستنقصونني في الجزء العلمي، فـأولى الأشياء أن ينتفعوا بعلمي، ولا يلتفتوا إلى سيرتي، ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر:

اعمل بعلمي فإن قصرت في عملي ينفعك علمي ولا يضررك تقصيري

(ص ١١١).

الكنـدي

تمهيد:

لا جدال في أن الكندي هو من أوائل فلاسـفة الإسـلام على الحقيقة. وهو أول علماء الإسلام فـي ميـدان العلـوم الإنسانية: النظرية منها والعملية[1].

وقد أشاد الباحثون في الشرق والغرب قـديما وحـديثًا، بمكانة الكندي في العلم، وهم محققون في ذلك، لمـا تركـه الرجل من آثار تنفع الإنسان في تنمية عقله ووجدانه.

وإذا كان الكندي قد عرف في الشرق، بأنـه مؤسـس الفلسفة الإسلامية، فإنه قد عرف في الغرب أيضـا، وكـان بعض آرائه موضع نقد منهم، كما كان بعضها الآخر موضع إعجاب، لما فيها من مبادئ تستحق الدهشة والإعجاب.

---

(1) د. محمد عبد الهادي أبـو ريـدة: الكنـدي وفلسـفته "مقدمـة"، ط ١٣٦٩ هـ، ١٩٥٠ م، دار الفكر العربي.

نشأة الكندي:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس.

وينتهي هذا النسب إلى يعرب، فأصله عربي صميم؛ ولذا سمي "فيلسوف العرب"؛ تمييزا له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب. ويحكى عن الكندي صفات ليس لها توثيق حتى الآن، وهي مستندة على ما ذكره الجاحظ عنه في البخلاء والحيوان. ومن ذلك مثلاً أنه كان بخيلاً، وأنه كان يحوي في داره حيوانات نادرة.

وكان أبوه إسحق بن الصباح أميرا على الكوفة للمهدي والرشيد؛ حيث حكم المهدي من ١٥٨ إلى ١٦٩ هـ، والرشيد من ١٧٠ إلى ١٩٣ هـ.

وجده الأشعث بن قيس، كان من أصحاب النبي ﷺ (١). وكان جده وآباؤه من قبل ملوكًا على كندة.

([1]) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ١: ٥٠ – ٥١، ط ١٣٢٣هـ، مصر.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الكندي كـان يهوديـا وأسلم، وذهب آخرون إلى أنه كان نصرانيا ثم أسلم؛ وهـو كلام لم يقم عليه دليل؛ ذلك أن جده الأشعث وإن كان قد ارتد عن الإسلام زمنًا بعد وفاة النبي ﷺ؛ فإنه عاد إلى الإسـلام، واشترك في الفتوحات الإسلامية نحوا مـن ثلاثـين سـنة، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام، ونشأوا أبناءهم عليه.

وتوفي الكندي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ، ويعرف هـذا التاريخ استنباطًا فقط.

وظل الكندي معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفـاء العباسيين؛ مثل المأمون والمعتصم. وكان ذلك لفضله ونبوغه في علوم الفلسفة النظريـة والعمليـة، وإرضـاء للحاجـات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر. وكـذلك قيـل إن معظم هؤلاء الخلفاء كانوا معتزلة في آرائهم.

ويستنبط من هذا لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندي بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال، خصوصـا لأن روحهم عقلية فلسفية، وقد أصاب الكندي ما أصاب المعتزلة على يد المتوكل الذي أخذ بمذهب أهل السنة؛ فقضى أواخـر

حياته بعيدا عن قصر الخلافة، في عزلة فلسفية، لـم تباعـد بينه وبين الحياة بوجه عام، وهو يقول:

وعند مليكك فابـغ العلـــو وبالوحـدة اليـوم فاستأنس
فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التعـزز بالأنـفس[1]

ثقافته:

نشأ الكندي في البصرة، وتأدب في بغداد، وأتيحت لـه فرصة تعليم وتثقيف منظمين، كما هو شأن أبناء الولاة.

واستفاد أيضا من الجو العلمي، الـذي يسـود بيـوت الكبراء، والذي ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس الولاة، الذين لم يكونوا قـط مجـرد مـوظفين إداريين في ذلك الوقت؛ بل كانت تـربطهم بـالعلم وأهلـه الروابط الوثيقة.

ولا ننسى مـا كـان فـي "البصـرة" - حيـث نشـأ الكندي - من حياة فكرية قوية، سـواء فـي ناحيـة الأدب واللغة، وما يتصل بهما من علوم ودراسات، أم فـي ميـدان البحث العقلي النظري، الذي كانت مادته المناظرات الكلامية

([1]) انظر د. أبو ريدة: الكندي وفلسفته، ص ١ – ٦.

في مسائل دينية وفلسفية متنوعة، على يد كبـار المعتزلـة البصريين.

وفي "بغداد" تأدب الكندي، وأقام بها في أثناء ازدهـار ملكاته وتفتحها منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل؛ حيث بلغت حركة الترجمة للفكر الأجنبي - خصوصا علوم اليونان الفلسفية - ذروتها بفضل تشـجيع هـؤلاء الخلفـاء. وبذلك ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبغ، وفيـه تفتحـت مواهبه وتكامل نضجها.

واستفاد من ازدهار علم الكلام في أول حياته، وتغـذى عقله من قراءة الكتب المنقولـة علـى اخـتلاف أنواعهـا ومعارفها، ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولـين، ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسـفية المتنوعة، التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء.

وتدل قراءة كتب الكندي ورسائله، على تبحر في أنواع العلوم، وعلى شمول لكل ما كان يعني مفكري عصره، مـن علوم كلامية، أو فلسفية بالمعنى الواسع.

وكان هذا الفيلسوف نابغًا، وذا رأي مستقل، يتجلى فـي نقده لآراء الفلاسفة، وإنشاء وجهة نظر شخصية.

وكانت الفلسفة عسيرة الفهم علـى العـرب فـي أول ترجمتها؛ وهذا يفسر الجهد الكبير الذي بذله الكندي كرائد لها في ذلك الوقت.

وكان الكندي على معرفة ببعض اللغات الأجنبية؛ فقـد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان من حذاق المتـرجمين. كمـا أورد القفطي أنه ترجم من السريانية إلـى العربيـة كتـاب بطليموس المسمى "جغرافية المعمور من الأرض".

لكن يبدو أن الكندي كان يفهم الترجمة بمعناها الواسع؛ أي عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب، والدليل على هذا أنه لم يذكر ضمن المترجمين المشهورين، لكنـه كـان يعرف المصطلحات اليونانية لا اللغة اليونانية كلها؛ كما هـو واضح من رسالة الحدود، ورسالة في كمية كتب أرسطو.

ويستخلص مما سبق أن ثقافة الكندي من حيث مادتهـا؛ عربية إسلامية، يونانية[١].

---

(1) الكندي وفلسفته، ص ٧ – ٩.

قيمته العلمية:

كان ابن النديم صاحب أول إحصاء معروف لنا، بالنسبة لمؤلفات الكندي، وأنواع الميادين التي ألف فيها[١].

ويقول عنه ابن النديم إنه:

"فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمـة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة؛ مثل: المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والأرثمـاطيقي، والموسيقى والنجوم وغير ذلك"[٢].

كما يذكر أنه كان من العارفين بملل الهنـد وأديانهـا، وبمذاهب الصابئة.

ويذكر "صاعد" أن الكندي اشتهر بين خواص المسلمين: "بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة"[٣].

ويمتدحه البيهقي بأنه:

([1]) انظر ابن النديم: الفهرست من ص ٣٥٧ إلى ٣٦٢، في ترجمتـه للكندي، ١٣٤٨ هـ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

([2]) الفهرست، ص ٣٥٧.

([3]) صاعد: طبقات الأمم، ص ٨٠، طبعة مطبعة السعادة بمصر.

"جمع في تصـانيفه بـين أصـول الشـرع وأصـول المعقولات"..

وأنه:

"كان مهندسا خائضا غمرات العلم"[١]..

ويقول عنه ابن نباتة:

"كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته، وهي كثيرة جدا"[٢]..

حديثًا يقول عنه الدكتور أبو ريدة، مؤكدا قيمة الكنـدي العلمية:

"الكندي في الحقيقـة أقـرب فلاسـفة الإسـلام إلـى الاستقلال في التفكير، وهو أقرب في الوقـت نفسـه إلـى المنابع الأصلية للفكر اليوناني، هذا إلى تمسـكه بأصـول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعا؛ مثل تعـالي الذات الإلهية عن ضروب التشبيه، وحدوث العالم وتناهيـه

([1]) البيهقي: تتمة صوان الحكمة، ص ٢٥، ط ١٣٥١ هـ، لاهور.

([2]) ابن نباتة: سرح العيون، ص ١٢٤، ط بولاق مصر.

هو وكل ما يتعلق به، والقول بالنبوة وعلومها المميزة لها، وبالبعث على معناه العادي بقدرة الله المطلقة"[١].

هذا وإن استعراض أسماء كتبه، ليـدل علـى شـمول لميادين المعرفة منقطع النظير، وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره، لا تتهيأ إلا للعقول الكبيرة من أمثاله.

وربما لاحظ المفكر الحديث في رسائل الكندي نقصـا، أو اضطرابا في السياق، لكن هذه الرسائل أيضا تدل علـى جهد كبير في محاولة الفهم، ووضع الاصـطلاح، وإجـادة العرض، وروح عالية في محبة الحقيقة والحدب على طالبها، والتفاني في إسعافه بما يرضي حاجته، كما هو متجـلٍ فـي أول رسائله وآخرها دائما.

ولا شك أن كل إنسان يخضع في قيمتـه لـدى النـاس لمعايير مختلفة، ولا سيما إذا كان مفكرا عظيما. ومن هنا فقد وصف الكندي بأنه صاحب مكان ممتاز بين فلاسفة الإسلام، وأن له غزارة، وجودة استنباط كما سبق.

([1]) د. أبو ريدة: الكندي وفلسفته، ص ١٠.

ووصف لدى آخرين بأنه:

"رديء اللفظ قليل الحلاوة، متوسط السيرة، كثير الغارة على حكم الفلاسفة"[١].

والحق أن مذاهب فلاسـفة اليونـان، مثـل أفلاطـون وأرسطو، رغم ما فيها من منهج دقيق، ومـن اجتهـاد فـي تحديد المفهومات، ووضع الألفاظ لها، ومـن إحكـام فـي الاستدلال الجزئي، ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظر ما.

مع هذا فإن مذاهب هؤلاء الفلاسفة إنمـا هـي أشـبه ما تكون بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات، وأنها في الغالـب تقوم على أصول تعسفية، لا هي بديهية مطلقـة، ولا هـي عقلية ممحصة، كما أنها تنهض بتكلف؛ وذلك لترددها بـين الاعتماد على العقل النظري، وبين التأثر بـروح التصـوير الفني.

أما مذهب الكندي، فإن أصوله أقرب إلى الانسجام مـن أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار.

([1]) نقلاً عن: الكندي وفلسفته، ص ١١.

وكانت مؤلفات الكندي المنطقية مثار نقد له عند بعض الباحثين؛ مثل صاعد الذي يتهم الكندي بأنه كان ينصر مذهبه بحجج غير صحيحة:

"وفيها كتبه في المنطق؛ وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقًا عاما، وقلما ينتفع بها في العلوم؛ لأنها خالية من صناعة التحليل، التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها. وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة، فحينئذ يمكن التركيب. ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل، ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة: هل جهل مقدارها، أم ضن على الناس بكشفه، وأي هذين كان فهو نقص فيه، وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة"[1].

وقد تردد نفس المعنى لدى القفطي؛ حيث يقول أيضا عن الكندي:

([1]) طبقات الأمم، ص ٨٢.

"كان مع تبحره في العلم يأتي بمـا يصـنفه مقصـرا، فيذكر حججا غير قطعية، ويأتي مـرة بأقاويـل خطابيـة، وأقاويل شعرية. وأهمل صناعة التحليل التي لا تحرر قواعد المنطق إلا بها، فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم، وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء. وأما صناعة التركيـب التي قصدها في تواليفه، فلا ينتفع بها إلا المنتهي الذي هو في غنى عنها بتبحره في هذا النوع"[١].

ونرى لابن أبي أصيبعة رأيا مخالفًا لهذين؛ حيث يذهب إلى أن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العـرب، وأن ما يقوله ليس "مما يحط من علم الكندي، ولا مما يصـد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها"[٢].

ونرى أن ابن أبي أصيبعة على حق لما يلي:

- أن كلام صاعد والقفطي قد يكون راجعا فـي أغلـب الظن إلى أصل مشترك معادٍ للكندي.

(1) القفطي: أخبار الحكماء، ص ٢٤١.

(2) عيون الأنبياء، ١: ٢٠٨.

- وأن كلاً منهما غير ملم بكل ما كتبه الكنـدي، أو لـم يفهمه فهما تفصيليا. فالكندي في المشرق، وصاعد في المغرب، فلم يقدرا مؤلفات الكندي بأكثر من خمسـين مؤلفًا، بينما هي عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالي مائتين وثمانية وثلاثين كتابا.

- وأن الكندي قد عنى بالمنطق عناية فائقة، فقـد كتـب رسالة في المنطق بعنوان "المدخل المنطقـي"؛ وهـي رسالة مستوفاة، وكتب رسالة أخرى موجزة، وعمـل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغيـر مشـجرة لكتاب المقولات، واختصر كتـاب العبـارة، وفسـر أنالوطيقي الأولـى، وهـو كتـاب تحليـل القيـاس، وأنالوطيقي الثانية؛ وهو كتاب البرهان. وكتب رسـالة في البرهان، ورسالة في الأصوات الخمسة، ورسـالة في الاحتراس من خدع السفسطائيين. ونجد في رسالته في كمية كتب أرسطو - عند كلامه عـن المنطقيـات منها - ما يدل على معرفتـه بكـل محتـوى كتـاب

الأورجانون؛ ولذلك نراه يذكر أن المنطقيات ثمانية أنواع[١].

وفي ذلك يقول الأستاذ الدكتور أبو ريدة:

"لا نكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهما من كتب اليونان قبله، ومن فلاسفة الإسلام بعده. والحق أنه بعمله المتنوع الشامل، وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها؛ يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين"[٢].

شخصية الكندي:

إن هذا الفيلسوف العربي المسلم بشرفه في ميدان العلم والفلسفة؛ قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده، فقد كان أرستقراطيا في حياته، وفي مجالسه، وفي تفكيره.

([1]) راجع: رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو مثلاً، ص ٣٦٥ ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ١٩٥٠.

([2]) الكندي وفلسفته، ص ١٤.

ويبدو أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة؛ كان مؤثرا للعزلة العلمية والفلسفية بعيدا عن صخب الحياة.

وله ولد سماه "محمدا"، وكان حريصا على أن يوصـيه بشيء من حكمة الحياة، يدور كله حول الحرص على المتاع والمال.

لكنه في رسـائله – خصوصـا فـي أول كـل منهـا وآخره – يصدر عن نفس كريمة، تفيض حنوا على المـتعلم وحرصا رفيقًا على روحه ومصيرها.

وتدل رسالته "الحيلة لدفع الأحزان" على تجربة عميقة، وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية، بالتمسك بالباقي على الزائل الفاني: "لأن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن في"[1]. ولا شك أنه كان في روحه أسلوب حياته فيلسوفًا من الطراز الحقيقي، ومسلما غيورا على دينه.

---

[1] الكندي: رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٧ (ضـمن رسـائل فلسفية للكندي والفارابي وابـن باجـة وابـن عـدي)، تحقيـق د. عبـد الـرحمن بـدوي، ط ٢، ١٤٠٠ هـ ـ، ١٩٨٠ م، دار الأندلس.

ويقول الدكتور أبو ريدة عن الكندي في هذا أنه كان:

"متمسكًا بعقائد الإسلام الأساسية، غيورا عليها، مدافعا عنها بالنظر العقلي الفلسفي دفاع المقتنع، كما كان عـاملاً بالشرع"[١].

وقد أشار القفطي إلى أن الكندي، كان مريضا بمـرض يعالجه بالشراب، ولم تفده أنواع العلاج الأخـرى؛ فاحتمـل آلامه حتى مات من هذه العلة[٢].

ومن كلمات الكندي الدالة على حكمته، وقوة شخصيته وروحه:

- من لم يكن حكيما لم يزل سقيما.
- اعتزل الشر فإن الشر للشرير خلق.
- من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مئونة الاستماع منك.
- اعص الهوى وأطع من شئت.
- لا تغتر بمال وإن كثر.

([1]) الكندي وفلسفته، ص ١٦.

([2]) أخبار الحكماء، ص ٢٤٧.

- لا تطلب الحاجة إلى كذوب، فإنه يبعدها وهي قريبـة، ولا إلى جاهل؛ فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته.
- لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثيـر ممـا تحـب وتريد.
- العاقل يظن أن فوق علمه علما، فهو أبدا يتواضع لتلك الزيادة، والجاهل يظن أنه قد تناهى، فتمقتـه النفـوس لذلك.
- ليتق الله تعالى المتطبب (أي الطبيـب) ولا يخـاطر، فليس عن الأنفس عوض، وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه، فليحذر أن يقال إنـه كـان سبب تلفه وموته[١].

ومما ينسب للكندي في وصية لابنه أبي العبـاس فـي الحرص على المال، ولعله كان رد فعل لتصرفات ابنه فـي هذا المجال يقول الكندي:

([1]) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ١: ٢٠٩.

"يا بني الأب رب، والأخ فخ، والعم غم، والخال بـال، والأقارب عقارب[١]، وقول "لا" يصرف البلا، وقول "نعـم" يزيل النعم، وسماع الغناء برسام – داء – حاد؛ لأن الإنسان يسمع فيطرب، وينفق فيسرف، فيفتقر فيغتمم فيعتل فيمـوت، والدينار محموم فإن صرفته مات، والدرهم محبـوس فـإن أخرجته فر، والناس سخرة فخـذ شـيئهم واحفـظ شـيئك، ولا تقبل ممن قال اليمين الفاجرة، فإنها تدع الـديار بلاقـع خاوية"[٢].

ولا شك أن كثيرا مما قاله الكندي هنا يثير اعتراضات دينية وأخلاقية. فمن الواجب أن يكون المرء كريما متعاونًـا مع الآخرين على البر والتقوى، وأن يؤثر الآخـرين علـى نفسه. لكن لعلها ظروف شخصية هي التي ألهمته مثل هـذا الكلام:

([1]) ننبه هنا إلى أن هؤلاء من ذوي الأرحام، وقـد أوجـب الإسـلام صلتهم واحترامهم. ولعلها تجارب ومواقـف شخصـية حـدثت للكندي، فدفعته إلى هذا الرأي.

([2]) عيون الأنباء، ١: ٢٠٩.

"على أنه حتى لو كان بالمال، فإنه لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث"[(١)].

المصطلح الفلسفي عند الكندي:

من المعلوم أن للكندي رسالة خاصة بالتعريفات هـي: "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"[(٢)]؛ وهي تضم تعريفـات كثيرة لأمور ومفهومات شتى من مختلف ميادين العلوم.

وفي هذه الرسالة نحو من مائة تعريـف مـن علـوم المنطق والرياضيات والطبيعة، وما بعد الطبيعـة والـنفس والأخلاق، وغيرها.

وأهم هذه المصطلحات: التعريفات الفلسـفية الخالصـة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر والصورة، والأسطقس (أي العنصر) والأزلي، والمقولات، والعلل، والفلسفة.

([1]) د. أبو ريدة: الكندي وفلسفته، ص ١٨.

([2]) نشرها د. أبو ريدة، محققة مـن ص ١٦٣ – ١٧٩، فـي الجـزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية.

وهي تعريفات قصيرة، لكنها دقيقة، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف. وكان معظمها لأرسطو، وبعضها لأفلاطون مثل تعريف الفلسفة.

وهذه المجموعة من التعريفات هي أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، وهي تدل على جودة البداية في تحديد المفهومات، كما تشير إلى الضبط الذي يتجلى في الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه:

"إظهار الشيء عن ليس"[١].

ومثل تعريف الصورة بأنها:

"الشيء الذي به الشيء هو ما هو"[٢].

والعمل بأنه:

"فعل بفكر"[٣].

وقد نزع الكندي في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال، بينما هو يضع الاصطلاح أحيانًا كلمات

([1]) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص ١٦٥.

([2]) نفس الرسالة، ص ١٦٦.

([3]) نفس الرسالة والصفحة.

عربية كادت تسقط من الاستعمال مثل "الأيس" للدلالة علـى الموجود بالإجمال، ثم يجمعها "أيسات" أي موجودات.

ويتابع المادة فيذكر:

"الأيسية": حالة الوجود، و"يؤيس": يوجد الشـيء مـن العدم، و"التأييس": الإيجاد مطلقًـا. ثـم يسـمي الله تعـالى "المؤيس".

ويقول: "**إن الله تعالى هو مؤيس الأيسات عن ليس".**.

يعني إيجاد الأشياء عن عدم؛ وهو الإبداع الذي ينفرد به الله سبحانه وتعالى.

ويسمح الكندي لنفسه بتعريف الضمير "هـو": "الهـو"؛ ليدل على الموجود المتعين الذي يمكن الإشارة إليـه بـ ـ: "هو".

ومن لفظ "الهو" يشتق "الهوية"؛ أي الموجـود الجزئـي المتعين تحت الحس، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين.

وكذلك يصوغ من الضمير "هو" فعلاً: "يهوي" (بكسـر الواو مع تشديدها)؛ أي موجود الموجودات الجزئية المتعينـة

عن عدم. ويقول عن الشيء أنه "يتهوى"؛ أي يخـرج إلـى الوجود المتعين[١].

وفي ذلك يقول الدكتور أبو ريدة بحق:

"ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح، ويستعمله على هـذا النحـو الفريـد المدهش، الذي لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه، أو لمـا فهم منه شيئًا"[٢].

أسلوب الكندي:

وصف أحد أمراء بني بويه أسلوب الكندي بأنه: "رديء اللفظ قليل الحلاوة". وفي هذا القول تحامل كبيـر؛ لأن هـذا الأمير بويهي أعجمي اللسان، وليس هو بالفيلسـوف الـذي يتذوق الأسلوب الفلسفي.

([1]) انظر كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ص ١٦١ – ١٦٢، (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).

([2]) الكندي وفلسفته، ص ٢١.

ولا يمكن الحكم على أسلوب كاتب إلا مـع مراعـاة: موضوع الكتابة، وطبيعة الأسلوب الذي يلائمه، والاصطلاح الذي لا بد أن يجري عليه الكاتب، فليس أسلوب الأديب الذي يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذي يـتكلم عن المادة، أو المنطقي أو الرياضي.

ويشير موقف الكندي في مؤلفاته إلـى علمـه باللغـة وأصولها؛ حيث يشترط مثلاً فيمن يفسر القرآن الكريم تفسير فلسفيا أن يكون عليما بمواقع الكلام حقيقة ومجازا.

هذا إلى جانب أنه يعطينا مثالاً لتفسير آيـات القـرآن الكريم، يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ فـي فهم المعنى اللغوي، كما أنه يذكر شواهد من الشـعر مبينًـا ما فيها من ضروب المجاز؛ وذلك واضح في رسـالته "فـي الإبانة عن سجود الجرم الأقصى"(١).

وكل هذا وغيره يدل على أن الكندي كان راسخ القـدم في علم اللغة، وأسلوبه قوي من حيـث اسـتعمال الصـيغ

---

(1) انظر مثلاً ص ٢٤٥ من هذه الرسالة: "الإبانة عن سـجود الجـرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية. فقد تعرض لأحد أبيات النابغة الذبياني.

الاشتقاقية اللغوية، التي يدهش لها القـارئ الحـديث، فـإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة فعلاً.

وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس، فيه بناء للفكـرة وللاستدلال؛ بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسـطرا عديـدة، وبحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعـة سـير الاستدلال المنطقي الفلسفي.

ومع طول الجمل تأتي في ثناياها فواصل اعتراضـية، ولا يخلو عرضه لأفكاره من وثبات بلاغية، صادرة عن قوة الإحساس، وعن الحماس للفكرة التي يدافع عنها، كما لا يخلو أحيانًا من السجع، أو من ضروب التمثيـل والمجـاز، كمـا يتجلى ذلك في رسالته "في دفع الأحزان" كقولـه: **"إن شـبه الناس في مجازهم في هذا العالم الداثر المتصرمة أحوالـه، المنقضية لذاته، الكاذبة مخايله، المكذبة أواخـره أوائلـه، المخذول من وثق به، والمرحوم (كـذا! - وأرجـح لفـظ "المهضوم") من اغتر به؛ كقوم ركبوا مركبـا إلـى غايـة قصدوها هي محلهم"(١).**

---

(1) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٢٣. (تحقيق د. بدوي)

كذلك فإن أسلوب الكندي جزل رصين، قوي الألفـاظ، متين البناء، موصول ما بين الجمل وصلاً منطقيا، ولا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الـذي لا يـرجح رنـين الألفاظ عنده على كمال المعاني؛ وبذلك تكون رسائل الكندي مثالاً للنثر العربي الفلسفي في أول نشأته في اللغة العربيـة، كقوله:

"ولعمري أن قول الصادق محمد ﷺ وما أدى عـن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يـدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميـع الناس"[١].

منهج الكندي:

يقوم هذا المنهج "أولاً" على تحديد المفهومات بألفاظهـا الدالة عليها تحديدا دقيقًا؛ بحيـث يتحـرر المعنـى تمامـا، ولا يستعمل ألفاظًا لا معنى لها؛ لأن ما لا معنـى لـه فـلا مطلوب فيه. والفلسفة تعتمد على ما كان فيه مطلوب، وليس لها شأن بما لا مطلوب فيه.

([1]) رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، ص ٢٤٤.

وهو "ثانيا" يعتمد على ذكر المقدمات، التي ربما كانـت بديهية، ثم الإتيان بها أحيانًا على منهج رياضي اسـتدلالي، قطعا لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها، وسـدا لبـاب اللجاج من جانب أهل العناد.

وهو يحرص على هذا لاعتقاده بأن من لم يتخرج فـي الرياضيات ولم يتفقه بالمنطقيـات؛ هـو عرضـة للظنـون الخاطئة: "ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عـدم علـم الفلسفة"[١].

ويغلب على الكندي "المنهج الاستنباطي" حتى إنه ليخيل للقارئ أنه بعيد عن الواقع المتعـين، يسـتعمل المفهومـات والقضايا والأقيسة في عالم فكري خالص.

وهو يوصي بأن يكون الباحث على علم بالغايـة التـي يقصد إليها، لكي تجتمع قوته في السلوك إليهـا، وينحصـر فكره فيها، ولكيلا يثبط عزمه في أثناء سـلوكه حيـدة عـن سمت الغرض. وإن الشعور بهذا الغرض والتفطن له، هـو الذي يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب.

([1]) رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٨.

وتتجلى طريقة الكندي الاستنباطية في اهتمامه بتحديـد الماهيات والعلل ومعرفتها؛ وذلك لكي يتيسـر لـه معرفـة ما يعرض للماهيات من أحوال، وما يصدر عن العلـل مـن آثار.

فإذا أيقن الباحث مثلاً: "معرفة جوهر النفس وقواهـا"؛ استطاع أن يعرف ماهية النوم والرؤيا.

وكذلك تساعد معرفة "علة الشيء" علـى معرفـة هـذا الشيء أوثق معرفة وأتمها، وأيضا فإن معرفة "طبيعة الشيء" تعين على معرفة فعله.

ويذكر الكندي أن لكل رأي فلسفي مقدمات، قد تكون من علم آخر، ولا بد منها للبحث فيه، ويسميها "الأوائل"، ويبـدأ دائما بذكرها؛ حيث يرى مثلاً أن الأوائل المنطقية المستعملة في الأشياء الطبيعية يجب أن تكون ظاهرة لدى الباحث، قبل الحديث عن الجواهر(١).

وهو مثل غيره من "الفلاسفة"، يحـاول إثبـات الـرأي أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض

---

(1) انظر رسالة الكندي "في أنه توجد جواهر لا أجسام"، ص ٢٦٥.

منطقي، أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنـة سـوى الاحتمال الصحيح الوحيد الذي يبقى وحده بعد ذلك:

"وبالجملة فإن منهج الكندي منطقي رياضي، يـدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد"[١].

الكندي والمعتزلة:

كان للكندي مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا المعتزلة، ولا يمكن القطع بأن الكندي كان معتزلي المذهب، لكنه يمثل بحق دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة المحضة[٢].

ومن المحقق أنه ألف كتبا فـي مسـائل مـن أصـول المعتزلة؛ مثل: كتاب التوحيد، ورسالة في افتراق الملل فـي التوحيد، وله أيضا كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها، والعدل والتوحيد هما الأصلان الكبيـران عند المعتزلة.

([1]) الكندي وفلسفته، ص ٢٧.

([2]) د. عبد الدايم الأنصاري: أهـداف الفلسـفة الإسـلامية، نشـأتها وتطورها، ص ٤٤، ط ١٩٤٨ م، دار الفكر العربي.

وقد رد الكندي مثل المعتزلة علـى جميـع المخـالفين للإسلام، مثلمـا رد علـى المنانيـة والثنويـة والملحـدين والنصارى، وكذلك رد على مذاهب بعض المتكلمين.

وألف في الجزء الذي لا يتجزأ، وفي الاستطاعة وزمان كونها، وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه: هل هو ساكن أو متحرك، وألف كذلك في إثبات النبوة للرسل بوجه عام.

وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون في عصره، لا سيما المعتزلة. ولا بد أن الكندي كان عنده مـن أنـواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم.

ولا توجد له كتب الآن، من هـذه الكتـب، لكـن لـه موضوعات متفرقة في كتبه الحاضرة؛ مثل التوحيد، ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركًا، وهما موجودان فـي كتابه "في الفلسفة الأولى"، ومثل الدفاع عن علـوم النبـوة، وعن النبوة المحمدية خاصة؛ وهو في رسالته: "فـي كميـة كتب أرسطو".

ولا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يـذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره، دون أن يفقـد

طابعه الفلسفي القوي؛ وذلك مثل ما ورد في رسـالته: "فـي العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"؛ فهو يقول:

"والعلة الفاعلة: إما أن تكون قريبة، وإمـا أن تكـون بعيدة. أما العلة الفاعلة البعيدة، فكالرامي بسـهم حيوانًـا، فقتله؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم هو علة المقتول القريبة، فإن الرامي فعل حفز السهم، قصدا لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحي بجرحه إيـاه وقبـول الحي من السهم أثرا بالماسة"(١).

وهذا المثال كثيرا ما يرد في أبحـاث المعتزلـة عنـد معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات، وهو المسـمى عنـدهم بالتولد؛ أي نشوء فعل عن فعل آخر.

الفلسفة والفيلسوف:

يعتبر الكندي من أعظم مفكري عصـره المتفلسـفين، وأكبرهم تنوعا في المعارف. وإن بيان مصادر فلسفة الكندي

---

(1) رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفسـاد، ص ٢١٩ (رسائل الكندي).

ومادتها كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة.

وكل هذا يفيد في رد هجمات المستشرقين الذين أنكروا كل ميزة للفكر الإسلامي؛ ذلك أنهم كما يقول الدكتور أبو ريدة: "**بالغوا هم من جانبهم في إنكار طرافة التفكير الإسلامي، وفي التماس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين. وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين؛ لأنهم يلتمسون أصلاً أجنبيا للإسلام نفسه**"[١].

ويذكر الكندي في رسالته الحدود، معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء؛ أي فلاسفة اليونان.

١. التعريف الاشتقاقي: حب الحكمة.

٢. التعريف الذي يتضمن عمل الفيلسوف وغايته:

(أ) تمام الفضيلة: "إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان. أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة"[٢].

([1]) الكندي وفلسفته، ص ٣٨.

([2]) رسالة الحدود، ص ١٧٢ (رسائل الكندي).

(ب) أو العناية بالموت؛ بمعنى إماتة الشهوات، كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية.

٣. التعريف الذي يبـين حقيقـة الفلسـفة أو شـمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسـبة لهـا؛ وهو أن الفلسفة: "صناعة الصناعات وحكمة الحكم".

٤. التعريف الذي يبرز العنصر الإنساني في الفلسـفة؛ وهو أنها "معرفة الإنسان نفسه".

٥. التعريف الذي يدل على الموضوع الحقيقي للفلسـفة؛ وهو أنها: "**علم الأشـياء الأبديـة الكليـة أنياتهـا ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان**"(١). ويبـدو أن هذا تعريف أفلاطوني.

وللكندي تعريف جامع مانع، يعبر عن رأيه هـو، ولـم ينقله عن القدماء، وهو أن: "**أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة؛ صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشـياء**

---

(1) نفس الرسالة، ص ١٧٣.

بحقائقها، بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابه الحق، وفي علمه العمل بالحق"[1].

وهذه الحقائق كلية؛ لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات؛ إذ إن الجزئيات غير متناهية، واللامتناهي لا يحيط به العلم.

وللفلسفة من حيث هذا شرف على جميع العلوم الإنسانية، ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة؛ هو للفلسفة الأولى، التي هي عند الكندي علم للعلة الأولى، أو علم الحق الأول، الذي هو علة كل حق.

ومرجع هذا الشرف إلى أن العلم من شرف موضوعه، وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول، يضاف إلى هذا أن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول. وعليه فإن الفيلسوف التام الأشرف؛ هو الذي يحيط بهذا العلم الأشرف.

وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصابة الحق، ومن حيث العمل تنفيذ الحق؛ لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه.

([1]) في الفلسفة الأولى، ص ٩٧.

وقد تحدث الكندي في إحدى رسائله عن إحصاء كتـب أرسطو بحسب عدتها وترتيبها؛ لأنه لا غنى للمتعلم إذا أراد نيل الفلسفة عن دراسة هذه الكتب على الولاء.

ولا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسـطو هجومـا مباشرا؛ بل عليه أولاً بالرياضيات؛ لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة فإنه يستطيع أن يعكف علـى هـذه الدراسة دهره كله، فهو يقول:

"فإن عدم أحد علم الرياضيات التي هـي علـم العـدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثـم اسـتعمل هـذه دهـره؛ لم يستتم معرفة شيء من هذه، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئًا إلا الرواية إن كان حافظًا"[١].

ولكن يجب ألا يطمع في أكثر مـن أن يكـون راويـة للآراء الفلسفية، مرددا لها، هذا إن كان قد أوتي ملكة الحفظ. أما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفر له[٢].

([1]) رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو، ص ٣٦٩ – ٣٧٠ (رسـائل الكندي).

([2]) يختلف الكندي عن أبي بكر الرازي الذي يصرح بأنه لم يتمهر في الرياضيات، لا عجزا، ولكن لـيس مـن الصـواب أن يشـغل

ووجه الحاجة إلى المران في الرياضـيات فـي نظـر الكندي؛ هو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولـى المحسوسة وصفاتها (أعني الكم والكيف)، وكانـت معرفـة الجواهر الثواني (أي المعقولات) لا تتيسر إلا بعلم الجـواهر الأولى؛ فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع فـي العلم بالجواهر الأولى، ولا في العلـم بـالجواهر الثـواني، ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة.

وقد ألف الكندي رسالة قائمة بذاتها في: "إنـه لا تنـال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات"[1]. وهنا نعرف مقدار مسـايرته لأفلاطون؛ حيث كتب على باب الأكاديمية: "مـن لـم يكـن مهندسا فلا يدخل علينا".

والكندي ينظر إلى الفلسفة على أنها هي العلم بحقـائق الأشياء. ومن هنا فإنه يشعر بالخطر مـن اسـتعمال ألفـاظ لا تدل على حقائق؛ لأن ما لا معنى له فهو لا يشتمل علـى مطلوب، وبالتالي فلا علاقة له بالفلسفة.

الفيلسوف نفسه بها كثيرا. انظر: السيرة الفلسفية للرازي، وكمـا حللناها في هذا الكتاب.

([1]) القفطي: أخبار الحكماء، ص ٢٤١.

ومنهج دراسة الفلسفة عند الكندي؛ هو منهج استنباطي بالإجمال، غير أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق، وهنا يرى الكندي أن المعرفة لها وسيلتان، لكل منهما موضوعها:

أولاً: الإدراك الحسي:

وهو أمر مشترك بين الإنسان والحيوان، ولا مئونة فيه، ولا صعوبة، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير، التي لها صورة في المخيلة، والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء.

وإن المعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي، غير ثابتة؛ نظرا لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم، ومن حيث الكيف.

ثانيا: العقل:

يتحدث الكندي عن أربعة أنواع من العقول؛ فالله عند الكندي هو العقل الأول، الذي هو فعلاً حقيقة وعلة كل موجود. أما العقل الثاني؛ فهو العقل الذي في الإنسان بالقوة.

أما العقل الثالث؛ فهو العقل بالملكة، وهو الذي فـي الـنفس بالفعل، أما العقل الرابع؛ فهو عقل الإنسان ذاته[١].

فخروج العقل من القوة إلى الفعل؛ هو من فعـل العلـة الأولى "العقل الأول"؛ أي إنه هبة من الله تعالى، ولهذا يسمى العقل الثالث بالعقل المستفاد[٢].

* * *

وبصفة عامة، فإن الكندي يرى أن العقل هو الذي يدرك الحقائق العميقة، التي هي أبعد عن الإنسان، لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء. وهي معقولات صرفة، لا تتمثل لها صـورة في المخيلة، وهي شبيهة بالبديهيات؛ مثل حكمنـا باسـتحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنـه كـذا ولا كذا.

وهي أيضا شبيهة بالقضايا التي يمكـن إقامـة الـدليل النظري عليها؛ مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العـالم خـلاء ولا ملاء.

([1]) رسالة الكندي في العقل، ص ٣٥٣ – ٣٥٤.

([2]) د. الأنصاري: أهداف الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

والكندي يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة؛ فلكل موضوع وسيلة خاصة؛ فالجزئيـات الماديـة المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والمخيلة، ولا يصح فيمـا يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعة بوجه عام أن نستعمل "الفحص التعليمي"؛ أي المـنهج الرياضـي الاسـتنباطي. والأشـياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني.

أما موضوع ما بعد الطبيعة؛ فإنه لما كان مجردا، غير متحرك، ولا تعلق له بالهيولي بتة، وكان واضحا أمام العقل، وليس له مثال أو صورة في النفس؛ كـان منهجـه نظريـا استنباطيا.

ويرى الكندي أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين فـي موضوعات ما بعد الطبيعة؛ هو أنهم لم يقدروا على تعقلهـا خالصة من شوائب الحس والخيال، وأنهم أيضا بالاختصـار قد قصروا عن تجاوز مرتبة الصبيان والعوام، الذين يتعلمون بواسطة الحواس والخيال، ومن طريـق الخطـب والشـعر والقصص وغير ذلك.

وعليه فلا يطلب في العلم الرياضي إقناع، ولا في العلم الإلهي حس ولا تمثيل، ولا في البلاغة برهان، وإلا أخطأ الإنسان مقصوده.

ومن هنا فإن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه، ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي؛ فهو يقول: "**ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العمل الرياضي إقناعا، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانًا، ولا في أوائل البرهان برهانًا؛ فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا**"[1].

تحديد الحقيقة:

يرى الكندي أن الفلسفة هي "علم الأشياء بحقائقها"؛ لأن كل شيء له حقيقة، وإن في معرفة الحقيقة كمال الإنسان وتمامه.

---

(1) في الفلسفة الأولى، ص ١١٢.

إن رفع شأن العلم والحق والعناية بهما من أهم سمات الإسلام ومميزاته، ومن أهم خصائص الروح الإسلامي؛ لهذا اجتهد المسلمون في تعريف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم، وفي ضمه أيا كان مصدره إلى تراثهم الفكري.

وكان شعار الباحثين المسلمين، حين انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى؛ أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الخص على العلم، وفي امتداح الحكمة، وكان شعارهم كلمات جميلة، ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي ﷺ، مثل:

- "**الكلمة الحكمة ضالة المؤمن**".. أخرجه الترمذي وابن ماجة.

- "**إن من الشعر حكمة**".. أخرجه البخاري [1].

وقول علي رضي الله عنه: "لا تعرف الحق بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله".

---

(1) انظر مبحث الحكمة في كتابنا: أضواء على الفلسفة العامة، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، نشر دار الثقافة العربية بالقاهرة.

اعتبر المسلمون - تمشيا مع دينهم - أن الحكمة إلى جانب الإيمان؛ سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتها ومعاطبها. وكان المهم عندهم هو أن تنسم المعارف التي يقتنونها بسمة الحق.

ولا غرو أن نجد الكندي الفيلسوف العربي المسلم، والغيور، يعرف للحق قدره، فيقول مثلاً:

"ينبغي لنا ألا نستحي من الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق"[١].

والكندي يعبر عن شكره لكل من جاء بشيء من الحق، مهما كان يسيرا؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره، ويمهد السبيل لمن بعده.

---

(1) في الفلسفة الأولى، ص ١٠٣.

ويرى الكندي أن حياة الفرد الواحد مهما طالت، ومهما توفر على البحث وصبر على الدأب فيـه، وعلـى ألطـاف النظر؛ لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة.

وإن بين طالبي المعرفة نسـبا، مرجعـه إلـى وحـدة الاهتمام، وإلى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه، مؤهلاً له للسير في طريق الحقيقـة مسـافة أبعـد، ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر.

لذلك يشعر فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصـيبه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعـرض آراء القدماء الصحيحة عرضا يقصـد فيـه أقـوم الطـرق وأسهلها سلوكًا على طالبي الفلسفة، وبأن يكمل علـى قـدر طاقته ما لم يكملوه؛ وبذلك يسير بـالمجهود الفلسـفي إلـى الأمام.

الدين والفلسفة:

إن الكندي عربي مسلم، له انتماء إلـى ديـن سـماوي موحى به، ولا بد أن تعرض له مشكلة العلاقة بين الفلسـفة والوحي.

وقد وجد الكندي في جو متقلب؛ حيث كان بين المفكرين والمسلمين في عصره من ضرب صفحا عن الجدل، ورفض إقامة العقائد عليه؛ تجنبا لزعزعة أساس العقائد، أو جعلهـا قائمة على أساس ظني نسبي، وهؤلاء هم السـلف والزهـاد والصوفية.

ووجد هناك المعتزلة الذين بحثوا فـي الـدين بـالنظر العقلي، وحاولوا أن يضعوا أصول الدين في صورة عقليـة فلسفية، وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسـفي، وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية في بناء مذهبهم، إلا أنهم أسرفوا في النزعة العقلية، حتى اصطدموا أحيانًا بالأسس التـي يقـوم عليها الوحي نفسه.

ووجد أيضا فريق ملحد، أنكر النبـوة، مسـتمدا هـذا الضلال من مصادره البرهمية وغيرها.

وهناك فريق من علماء الظاهر المسلمين، يسـتخدمون العقل في المسـائل الشـرعية، دون الميـل إلـى تـدقيقات المتكلمين، ولا إلى البحث النظري، ولم يخل هذا الفريق من أغراض دنيوية؛ جاها أو منصبا.

وكان لا بد للكندي - من حيث هو فيلسوف مسلم، يدخل الإسلام في اعتباره من وجه ما؛ ميراثًا روحيا عزيزا يعتقد أنه يطابق العقل - من أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفًا واضحا، وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة، ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف، في علم وفهم وحزم. فهو لا يرفض الفلسفة جملة؛ لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان، وهي "**علم الأشياء بحقائقها**"، ويدخل فيها علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة، وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير، ويتنكب به عن الشر. وهذا في نظر الكندي ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله.

وعن الإسلام بوجه خاص، يرى الكندي أن كل ما أداه النبي ﷺ عن ربه عز وجل يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل.

ويشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من ذوي الدين والألباب، قادرا على فهم مقاصد كلام الوحي، عارفًا بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالته عند العرب.

وهو يشرح معنى سجود النجم في قوله تعالى:

والنجم والشجر يسجدان [الرحمن: ٦].

وذلك في رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، وطاعته لله عز وجل؛ يشرح ذلك بأن سجود النجوم لا يمكن أن يكون مثل سجودنا، ولكن معناه – والله أعلم – أنها تحقق إرادة باريها بجريانها على مجاريهـا، والتزامهـا حركاتهـا الثابتة، التي تنشأ عنها الظواهر والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير، فتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم. فهو يقول: "**لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلـى أمـر الآمر؛ إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة**" [(1)].

ويحاول هذا الفيلسوف أن يلزم خصوم الفلسفة وجـوب دراستها؛ لأنهم في دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة، ليقدموا البرهـان علـى دعواهم؛ وهذا هو موقف ابن رشد الذي يشـرحه الـدكتور قاسم قائلاً: "إذ مما يدعو إلى الحسرة أن هذه الديانـة التـي تقوم على أساس العقل تبدو في نظر الجهال مـن المسـلمين مضادة له. وليس أقل من ذلك مجلبة للأسى أن يرى بعـض

([1]) الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته الله عز وجل، ص ٢٤٦.

الناس أن الفلسفة الحقة هي تلك التي تناهض العقائد الدينية"[١].

والكندي مسلم لا يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحي أو النبوة، أو إلى خلط ذلك بالفلسفة؛ بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصا بإثبات النبوة على إطلاقها. وهذا ما يجوز أن يكون قد تضمنته رسالته المسماة: "رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام". ولا شك أنها كانت موجهة ضد منكري النبوات، أيا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها.

وللكندي محاولة دفاعية عن أديان الوحي من جهة نظر أوسع، عمادها البحث عن الجزء المشترك بينها، وهذا ربما تدل عليه رسالته التي لم تصل إلينا، والتي سميت بـ: "رسالة في افتراق الملل في التوحيد، وأنهم مجمعون على التوحيد، وكل قد خالف صاحبه".

ومن جهة أخرى ينبه الكندي على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة؛ من حيث الطريق المؤدية إليها، ومن

([1]) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٧١، ط ١٩٦٤ م، مكتبة الأنجلو المصرية.

حيث مصدرها وخصائصها. وهو يعالج هذه المسـألة فـي رسالته التي عنوانها: "**رسالة في كمية كتب أرسـطوطاليس، وما يحتاج إليه من تحصيل الفلسفة**"[1].

ولعل الذي دعاه إلى هذا؛ هو أنه كان يواجـه مـذهب أرسطو في شموله وقوته، وما يتجلى فيه من جهـد إنسـاني كبير؛ فكان ذلك سببا في أن شعوره الديني أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبه لنفسه على نحو إرادي أو سواه؛ فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح.

ويشير الكندي إلى أن علوم الفلاسفة والعلوم البشـرية العادية إنما تأتي ثمرة التكلف، والحيلة والقصد إلى المعرفة، والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل.

أما علوم الأنبياء؛ فهي مع شمولها لحقائق الفلسفة غيـر محتاجة إلى شيء مما تقدم؛ لأنها تكون من طريق فعل إلهي في نفوس الأنبياء، وهذا الفعل يطهرهـا وينيرهـا ويهيئهـا للعلوم الإلهامية بإرادة الله تعالى.

---

(1) من ص ٣٦٣ إلى ٣٨٤ ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

وهذه في نظر الكندي خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة، وهي تميز بين الأنبياء وبين غيرهم، وتـؤثر فـي النـاس، فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم؛ كأنما قد انعقدت الفطـر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم.

ومن حيث الخصائص؛ فإننا نجد علوم الأنبياء، موجزة بينة، محيطة بالمطلوب، قريبة السـبيل إلـى العقـل النيـر الصافي؛ لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل، الذي لا نهاية له؛ فهو يقول:

"إنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها، لطول الدءوب في البحـث والتروض، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان، وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب"[1]. وذلك مثل ما جاء في القرآن جوابا عن سؤال وجهه منكرو البعث الذين قالوا: **"من يحيي العظام وهي رميم".**

ورد القرن الكريم:

([1]) رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٣، وانظر ما بعدها.

قُلْ يحيِيها الذِي أنْشَأها أولَ مرةٍ وهـو بِكُـل خلْـق عِليم ..إلى: **إنما أمره إذَا أراد شيَئًا أن يقُـولَ لَـه كُـن فَيكُون** [يس: ٧٨ – ٨٣].

وقد فسرها الكندي تفسيرا فلسفيا؛ هو مثـال للتفسـير الفلسفي في ذلك العصر، وفيه يبرز الكندي الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة، ويستخرج النتائج التـي تلزم عنها من جهة أخرى:

١. وجود الشيء من جديد، بعد كونه وتحللـه السـابقين، ممكن بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة، فجمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم. مع ملاحظـة أنـه لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب. وهذا الدليل موجود في القرآن في كلمات قليلة: **قُـلْ يحيِيها الذِي أنْشَأها أولَ مرةٍ وهو بِكُل خلْق عِليم** .

٢. ظهور الشيء من نقيضه، كظهور النار مـن الشـجر الأخضر؛ وهو أمر ممكن وواقع تحت الحس. ويمكـن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخـرى، على أساس المبدأ الأكبر؛ وهو أن الشـيء يمكـن أن

يوجد من العدم المطلق بفعـل المبـدع الحـق، وهـو ما تشير إليه الآية الكريمة:

الذي جعلَ لكُم من الشجرِ الأخْضرِ نَارا فَإِذَا أَنْتُم منْه تُوقِدون .

٣. خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبـر بعـد أن لـم يكـن؛ وهـذا هـو مضـمون آية: **أَو ليس الذِي خَلَقَ السـماواتِ والأرض بِقَـادِرٍ على أَن يخْلُقَ مِثْلَهم بلى وهو الْخَلاقُ الْعلِيم** ..

٤. الخلق والفعل مطلقًا، مهما عظم المخلوق، لا يحتاج من جانب الله المبدع، لا إلى مادة، ولا إلى زمان؛ وذلـك خلافًا لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان، وهو فـي حاجة إلى مادة تكون موضـوع الفعـل. وهـذا هـو المقصود بالآية الكريمة: **إنما أَمره إِذَا أَراد شَـيئًا أَن يقُولَ له كُن فَيكُون** ..

ومن رأى الكندي أن هذه الآية إجابة عما فـي قلـوب الكفار من النكير؛ بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجلي فـي خلق العالم الكبير، يحتاج إلى مدة زمنية أطول. وهنا كانـت الآية الكريمة حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي، وأنه إبـداع

بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة، لا يحتاج إلى مادة أو امتداد زماني، مثلما يحتاج إليه البشر في صناعاتهم. يقول: "**فـأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيهـا، مـن إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميمـا، وأن قدرتـه تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشـيء يكـون مـن نقيضه، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية والمتحيلة**"[1].

وهكذا سار هذا الفيلسوف في مجال الدين بقـدم العـالم الراسخ؛ وبذلك كان محل إعجاب الباحثين قديما وحديثًا.

يقول عنه البيهقي إنه: "**قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات**"[2].

ويقول الدكتور أبو ريدة بحـق: "**ومجمـل القـول إن الكندي مع سعة معارفه، ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونـان خصوصا أرسطو؛ يقف في أرض الدين بقدم ثابتة، فيـدافع عن النبوة بالإجمال، وعن النبوة المحمدية خاصة. ويفهـم**

([1]) رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٦.

([2]) البيهقي: تتمة صوان الحكمة، ص ٢٥، ط ١٣٥١ هـ، لاهور.

الوحي الإسلامي فهما فلسفيا، ولا تفتأ تظهر فـي رسـائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق؛ وهو كمـا سنرى يخالف أرسطو في قدم العالم، ويؤكد العناية الإلهيـة وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة، تقوم على فهم الـدين بالعقـل الفلسفي، وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معا"[(١)].

كما يذهب أستاذنا الدكتور محمد كمال جعفـر إلـى أن الكندي، وإن كان يحتفظ بمكانة خاصة للنبوة والعلم النبـوي أو الإلهي؛ فإنه يوضح كذلك لرواد فلسفته أن النبـوة ذاتهـا ليست إلا مظهرا من مظاهر العناية الإلهية بهذا الكون، ثـم يقول:

"الحق إن الكندي في توفيقه بين الدين والفلسفة، قـد أعلى صوت الدين، وأنه لم يفكر مطلقًا في التوفيـق بـين الطرفين، إلا بعد أن تيقن أن الفلسفة الحقة هي كما عرفها (علم الأشياء بحقائقها)، وحينما كانت كذلك فلا بد أن تكون ذات صلة قوية بالدين؛ لأن في علم الأشياء بحقائقها؛ علـم

([1]) د. أبو ريدة: الكندي وفلسفته، ص ٥٨.

الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه"[١].

السيرة الفلسفية:

كان للكندي عناية شديدة، بالكتابة في الأخلاق والسياسة، وفي فضائل سقراط وأخباره، وما جرى بينه وبين غيره من محاورات.

والسيرة الفلسفية تتمثل فيما تقدم من موضوعات لدى الكندي، وفي التعريفات السقراطية الأفلاطونية، التي يذكرها للفلسفة ويشرحها؛ مثل أنها معرفة الإنسان بنفسه، أو العناية بالموت، أو التشبه بالله عز وجل[٢].

وهي توجد في ثنايا كلامه أيضا عن قوى النفس وفضائلها، **وتتجلى خاصة في رسالته "في الحيلة لدفع الأحزان"، التي نقوم بتحليلها** الآن؛ حيث يبتدئ بتعريف

([1]) د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي، دراسة ونصوص، ص ١٧٩، ط ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة.

([2]) د. أبو ريدة: الكندي وفلسفته، ص ١٠١ – ١٠٥.

الحزن بأنه: "**ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبـات، وفـوت المطلوبات**"[١]**،** منبها على أنه لا يسلم منه أحـد فـي هـذه الحياة؛ ذلك أن الثبات والدوام غير موجودين في هذا العـالم الفاني، الذي يحكمه قانون التغير والذي يسمى من أجل ذلـك "عالم الكون والفساد"، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسـان في سعادته على أنواع القنية الحسية، التـي لا ثبـات لهـا، ولا يستطاع تحصينها من التغير والزوال؛ لأن طبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس، مبذولة لكل متغلب يريدها؛ وذلك بدلاً من أن يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقي لصاحبها[٢].

وعلى هذا فإن الحكيم العاقل في رأي هذا الفيلسـوف؛ هو الذي يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل، الذي لا يتلقى مقبلاً، ولا يشيع ظاعنًا. وما عدا هذا فهو خلق أدنياء العامـة بالنسبة لجميع الخيرات المادية: "**إن هذه من أخلاق الملـوك الأجلة؛ فإنهم لا يتلقون مقبلاً، ولا يشـيعون ظاعنًـا؛ بـل**

([1]) رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٦ (تحقيـق د. بـدوي ضمن رسائل فلسفته).

([2]) نفس الرسالة، ص ١٧.

يتمتعون بكل ما يشاهدون بأركن فعل وأظهر استغناء. فأما ضد ذلك فمن أخلاق صغار العامة، وذوي الدناءة والشـره وشدة الحرص"[1].

والإنسان – كما يرى الكندي – إنسان بنفسه لا بجسده. والنفس هي الباقية والجسد هو الداثر، والنفس هي السـائس والبدن هو المسوس.

ومن هنا وجب على العاقل تعهد نفسـه، مـع احتمـال المشاق والمصاعب التي يصادفها في ذلك، أكثر مما يحتمـل من الآلام لإصلاح جسده.

والمسألة تحتاج إلى قوة عزم، لتعتـاد الـنفس الخيـر، وتلتزم في أخلاقها الأمر الأكبر، فتبعد عن الانفعالات الضارة التي تجلب الآلام: "**فإنا نرى المتـنعم بالمآكـل والمشـارب والمناكح والملابس، وما أشبه ذلك من السـارات الحسـية بذلك مسرورا بهجا، يرى كـل مـا خـالف ذلـك نقصـا ومصائب"[2].**

([1]) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٩.

([2]) نفس الرسالة ونفس الصفحة.

وعلى الإنسان أن يتذكر أن السلو عن الأحـزان أمـر ممكن، وكل منا يعلم أنه سلا عن أحزان كثيرة، كما حـدث ذلك لغيره؛ لأن: "**كل شيء فاتنا أو فقدناه، فقد فـات خلقـًا كثيرا، وفقده خلق كثير، كلهم قنع بفوتـه وفقدانـه، وهـو ظاهر البهج بعيد من الحزن. فإن من مات ولـده أو عـدم الولد؛ فإنه موجود في كثير من الخلق، مشابه له في ذلـك: مهم من عدم الولد وهو فرح، ومنهم من مات ولـده وقـد سلا وهو فرح**"(١).

وإذا وضع العاقل نصب عينيه أن قانون الحياة وطبعها، هو الكون والفساد؛ علم أن من يرفض ذلك كان رافضا للحياة نفسها.

وينبغي أن يعلم العاقل أن مقتنيات الحياة مشتركة بينـه وبين بني البشر، فلا يصح الاستئثار بها، أو حسـد غيـره عليها؛ لأنها عارية من مبدعها ﷻ، يسـتردها متـى يشـاء وعلى يد من يشاء؛ بحيث يكون الحزن على ضياع الأشـياء أو فواتها خروجا عن أقل درجة من الشكر لله تعالى(٢). وقد

([1]) نفس الرسالة، ص ١٥.

([2]) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ١٨.

سئل سقراط فقيل له: "ما بالـك لا تحـزن؟" فقـال: "لأنـي لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه"[١].

وقد شبه الكندي بني آدم في اجتيازهم هذا العالم الخادع الفاني الكذاب، الذي يناقض آخره أوله، إلى العـالم الحـق؛ بقوم في سفينة[٢] إلى غاية يقصدونها، فرست بهـم السـفينة حينًا على شاطئ، فمنهم من خرج لقضـاء حاجـة معينـة لا يعرج على شيء، فعاد سريعا واحتل من المركب أفسـح مكان. ومنهم من استهوته الريـاض الزهـراء وطيورهـا وأحجارها الكريمة، فبقي حينًا ريثما يمتـع روحـه بلـون ورائحة ونغم، ولكنه لم ينس غايته، فعاد وأصاب في المركب مكانًا فسيحا.

وأكب آخرون على اجتناء الثمار والتقـاط الأحجـار، وعادوا مثقلين قد أنهكهم ما حملوا، ولـم يجـدوا إلا محـلاً ضيقًا، زاده ضيقًا بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه، قلقين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته، وهو يفنى من أيديهم، فيحزنـون

---

(1) نفس الرسالة، ص ٢٠.

(2) نفس الرسالة من ص ٢٣ وما بعدها.

عليه، حتى ثقلت عليه مئونته، فتخلصوا منـه بإلقائـه فـي البحر.

أما البقية، فقد دخلوا فـي المـروج الكثيفـة الملتاثـة، يجمعون ما يجدون، وينهمكون في متاعهم، بين روعة ونكبة أو افتراس سبع أو تلاطيخ وحل، ناسين غايتهم. حتى إذا نادى ربنا المركب للسمير، كانوا في المهالك، والتهمـتهم لهـوات المعاطب.

والنتيجة كما يرى الكندي أنه يقبح بالعاقل أن يكون: "**من مخدوعي حصى الأرض، وأصداف الماء وأزهـار الشـجر وهشيم النبت، العائدة عما قليل ثقلاً ترى أنه لا منجي لنـا من مكروهه إلا مواراته عنا فـي بعـض الأرض، ولجـج البحار، ولهب النار**"(١).

فهذه الأمور مما يحول حاله حتى يصير فاسدا قبيحـا، يستوحش منه الإنسان، ويعرض عنه تماما.

ويحسن بالعاقل إن أراد أن يأسى على شيء؛ أن يأسـى على عدم بلوغه مكانًا حسنًا في العالم الأخروي الحق الدائم،

([1]) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٢٧.

البريء من الآفات؛ وهو: "**دار القرار ومحـل الأبـرار**"[1]، والذي لا يحوى إلا الخيرات الحقيقية الثابتة للمحسنين، والذي يتهيأ فيه للإنسان الصالح أن يعيش فـوق الآلام والأحـزان والمتاعب، التي تعج بها الحياة الفانية.

ويعرج هذا الفيلسوف على أهم مسألة تلحق الغم بالنفس الإنسانية؛ وهي الموت، أو الخوف من نزوله. وعلى العاقـل أن يتذكر الموت، وأنه لا بد من مواجهته يوما ما..

وقد روي أن الإسكندر المقدوني عندما حضرته الوفـاة بعث يعزي أمه في نفسه، كيلا تجزع عليه فقال: "**فكري يا أم الإسكندر في أن كل ما تحت الكون والفساد دائر، وأن ابنك لم يكن ليرضى لنفسـه بـأخلاق الصـغار مـن الملـوك، فلا ترضي لنفسك عند موته بأخلاق الصغار مـن أمهـات الملوك. ومري ببناء مدينة عظيمة حين يرد عليـك خبـر الإسكندر**"[2].

---

(1) نفس الرسالة، ص ٣١.

(2) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ١٤.

فالموت في نظر الإنسان البصير ليس شرا؛ لأنه كمـال الطبيعة الإنسانية، وهو أيضا عنصر جـوهري مـن حيـاة الإنسان الواقعي، الذي هو "الحي الناطق المائت"، فلا بـأس أن يكون الإنسان مطابقًا لواقعه الفعلي.

وكما أن الإنسان ينتقل في أطوار الخلقـة مـن خلايـا غذائية في أعضاء البدن، إلى نطفة في مستقرها، ثم إلى هذا العالم الفسيح، تطورا محتوما، فيه تتسع للإنسان آفاق الحيـاة باستمرار، وهو في كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها.

ولو عرض عليه أن يعود جنينًا إلى بطن أمـه، وكـان يملك كل ما في الأرض، لافتدى به نفسه من ذلك.

فالإنسان إذن حين يجزع من فراق هذه الحياة، يكـون ذلك من شدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية، هي في الواقع مصدر آلامه؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك يرجع إلى جهله بما هو فيه من ضيق، وبما سينفتح له عند الموت، من آفاق فسيحة وملك عريض دائم، وحرية يسقط معها كـل قيد وخيرات لا تنالها الآفات؛ فلو فطن العاقل لـذلك لهانـت

عليه الدنيا بكل خيراتها المادية، مع أداء وظائفه فيهـا، دون تراخٍ أو تشاؤم.

وبذلك فإن الحكيم يعمل دائما على تقليل القنية؛ لأن هذا معناه إخضاع المادة للروح، والسيطرة على الشهوات، وهي القوى التي تسترق الملوك، وتستعبد الجبارين؛ وهـذا هـو طريق السعادة: "**ينبغـي إذن أن نحـرص علـى أن نكـون سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء؛ بأن تكون إرداتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا، ولا نأسى على فائتـة، ولا نتطلـب غير المتهيئ من المحسوسة"[1].**

ونلاحظ هنا في السيرة الفلسفية لدى الكندي أنه يسـتفيد من فلسفة سقراط ومن فلسفة أفلاطون، التي تقدر الفضـيلة والعقل، وتسمو بالنفس عن المادة.

ولم تخل هذه السيرة الحكيمة أيضا من سريان عناصـر الروح الإسلامية فيها، التي تدعو إلى الزهد في الحياة الفانية، وعدم تحطيم المستقبل الأخروي السعيد.

([1]) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ٨.

ونلاحظ هنا أيضا اتفاقًا تاما بين هذه السيرة الفلسـفية، وبين السيرة الفلسفية لدى الرازي. وإن كنا نلمح شدة حرص الكندي على استقامة الإنسان أكثر من الـرازي، وإلحاحـه المستمر في ذلك، دون الحديث الشخصي عن نفسه كما فعل الرازي.

الإمام الغزالي

٤٥٠ – ٥٠٥هـ

تمهيد:

الإمام الغزالي واحد من أبناء الإسلام، الذين تربوا في مدرسته، ونهلوا من معارفه ومبادئه السامية، حتى صار عالما مسلما كبيرا.

وهو أحد الذين جددوا لهذه الأمة الإسلامية دينها، في القرن الخامس الهجري، بعد أن جدده في القرن الأول عمر بن عبد العزيز، وفي الثاني الشافعي، وفي الثالث الأشعري، وفي الرابع الباقلاني.

وقد جرت العادة أن يتذكر الناس أبرز تخصص عندما يسمعون اسم أحد العلماء، لكن الغزالي يختلف عن ذلك؛ فهو حين يذكر تتداعى معانٍ كثيرة؛ من مهارة الفقيه، ودقة الأصولي، ونزاهة الزاهد، وعمق الفيلسوف والمتكلم.

إنه حجة السلام وزين الدين، الذي عمت شهرته الآفاق. ومن خبر كلامه عرف أنه فوق اسمه.

ولقد قرب وسهل البحث الفلسفي، حتى جعله في متناول العامة؛ إذ كان يلخص المذاهب في مذهب، ويلخص المذهب في جملة.

وأكد على التصوف السليم، بعيدا عن الخرافات والتجاوزات؛ من أجل تهذيب النفس، كما نبه على أهمية عنصر "الخوف" من الله تعالى؛ لأن حال المسلمين لم يعد يحتمل أي مجاملة؛ وبذلك أعاد الناس إلى لب الدين، بعد طرح القشور والمظاهر الضاربة في الرياء.

مولده:

الغزالي: هو الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي. وقد ولد في منتصف القرن الخامس الهجري؛ أي عام ٤٥٠ هـ، الموافق ١٠٥٩ م، في مدينة "طوس" من أعمال خراسان.

والده:

وكان والد الغزالي رجلاً فقيها ورعا، لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف؛ ولهذا حدث لبس في اسم الغزالي؛ إذ يرى بعضهم أن لفظة "الغزالي" تنطق بتشديد

الزاي، نسبة إلى صناعة والده، بينما يرى الآخرون أنها بزاي مخففة نسبة إلى قرية تدعى "غزالة"؛ وهي من قرى طوس التي كانت تتألف من ألف قرية في ذلك الحين.

وكان هذا الوالد محبا للفقهاء، دائم التردد على حلقاته العلمية، بل إنه كان أيضا يخدمهم ويبالغ في خدمتهم، وكان شديد الولع بعلوم الفلسفة إلى جانب الفقه. وكان إذا سمع كلام الفقهاء بكى وتضرع إلى ربه عز وجل أن يرزقه ولدا، ويجعله فقيها واعظًا. وقد استجاب الله تعالى له، لكن الموت عاجله ولما يشتد عود ابنه بعد.

وقد أوصى هذا الأب بابنه هذا وبابن آخر، صديقًا له متصوفًا، أوصاه بتعهدهما بالتربية الصالحة. وقد كان الوالد نادما على نفسه؛ حيث فاته تعلم الخط والجلوس للتلقي عن المعلمين، فأراد أن يعوض ذلك في ولديه.

وقد ترك الأب لصديقه الصوفي ما كان بحوزته من مال، وكان قليلاً فنفد بسرعة، ونفدت معه نقود الصديق الفقير؛ فألحق الأخوين بمدرسة من مدارس ذلك العهد التي تمد طلابها بالعون، واعتذر لهما بأنه رجل من أهل الفقر والتجريد، فلا يستطيع حيلة إلا ذلك.

تربية الغزالي:

تفتحت عينا الغزالي إذن على أب تقي ورع، يحب العلم وإن لم يتعلم، ويحب العلماء ويضحي من أجلهم. كما تفتحت عيناه أيضا على صوفي تقي كريم الـنفس عـالي الـروح. لا شك أن لهذين العاملين انعكاسهما على شخصية الغزالـي. ثم كان وجوده بالمدرسة النظامية من أهم العوامـل، التـي ساعدت على تكوين شخصيته العلمية. وقـد سـميت هـذه المدرسة "النظامية"؛ نسبة إلى "نظام الملك"، الذي كان وزيرا للسلطان ألب أرسلان، مدة عشر سنوات. وبعد وفاة أرسلان، تولى نظام الملك أمر السلطنة، إلا بعض أمور مثل "الصيد".

وكان نظام الملك صاحب همة واهتمام بالحديث والفقه، وكثير الإغداق على شئون الصوفية، هذا مـع شـدة ورع؛ بحيث كان إذا سمع الآذان أمسك عن جميع ما هو فيه علـم أو عمل.

وكان ينفق ستمائة دينار تقريبا على المدارس، من أجل تأييد مذهب أهل السنة، وتابع إنشاء المـدارس وتعميرهـا، وخصص لها أوقافًا، ضمانًا لاستمرارها.

وقد حاول الوشاة من أهل الحقد والحسـد أن يوهمـوا "ملك شاه" بأن وزيره نظام الملك قد أسرف في الإنفاق على طلاب العلم والصوفية، وأن هذه الأموال تستطيع إقامة جيش يركز رايته في سور القسطنطينية. ولما عاتبه الملـك، قـال الوزير: "وجيوشك الذين تعدهم للنوائب، إذا احتشدوا كافحوا عنك بسيف طوله ذراعان، وقوس لا ينتهي مدى مرماها إلى ثلاثمائة ذراع، وهم في ذلـك مسـتغرقون فـي المعاصـي والخمور والملاهي والمزمار والطنبور".

ثم قال موضحا الفرق بين هذا الجـيش وبـين جـيش الزهاد: "وأنا أقمت لك جيشًا يسمى جيش الليـل، إذا نامـت جيوشك ليلاً، قامت جيوش الليل على أقدامهم صـفوفًا بـين يدي ربهم، فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا ألسنتهم، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك فـي خفـارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون، وببركاتهم تمطرون وترزقـون". فـاقتنع الملـك بـذلك. وتـوفي الـوزير نظـام الملـك عام ٤٨٥ هـ.

وفي المدارس النظامية، تلقى الغزالي العلم في نيسابور، لكنه تولى التدريس فيها بمدرسة بغداد. وكانت والدته تتابع مسيرته وترعاه بعد وفاة أبيه.

وقد درس الغزالي في هذه المدارس على يد أساتذة اشتهروا بالتدين والصوفية؛ منهم "يوسف التاج"، الذي صار فيما بعد إمام الحرمين.

وقد تعلم الغزالي في طوس مبادئ النحو والصرف واللغة، وحفظ القرآن الكريم، وتعلم اللغة الفارسية، ولم يقتنع بذلك بل سافر إلى جرجان ليتلقى فيها الدرس على يد أحد شيوخ الإسماعيلية.

وبينما كان عائدا من جرجان إلى طوس، تعرض له جماعة من قطاع الطريق، واستولوا على ما كان معه من نقود ومتاع. وتوسل الغزالي إلى كبيرهم أن يعيد له الكتب؛ لأنه هاجر لمعرفة علمها. فقال له اللص: "كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها، وبقيت بلا علم؟".

لكنه سلمه الكتب، فعاد إلى طوس، وحفظها في مدة ثلاث سنوات، حتى لا يتجرد من علمه لو قطع عليه الطريق

مرة أخرى. ولا شك أن الغزالـي كـان يحفـظ المعنـى، ولا يستظهر اللفظ. كذلك فإنه عرف من هذه الحادثـة قيمـة الكتاب واقتنائه.

وقد ذهب الغزالي إلى "نيسابور" عام ٤٧٣ هـ؛ بهدف الاتصال بإمام الحرمين الجويني، رئيس المدرسة النظاميـة. وقد سنحت له الفرصة هناك؛ حيث وجد أفانين من المعارف التي كان يتطلع إليها من قبل، كما وجد في الجـويني بحـرا مليئًا بالجواهر. وهنا لازم الأستاذ، حتى انتقل هذا الأسـتاذ إلى جوار ربه عام ٤٧٨ م.

وتلك مرحلة تحول عظيمة في حياة الغزالي الفكريـة، فقد كانت فترة وجوده في نيسابور أخصب الفتـرات؛ حيـث درس فيها المنطق وأصـوله، وعـرف منـاهج الفلاسـفة واختلافاتها، وتعلم أصول الجدل، وتهيأ للتأليف.

وخرج الغزالي من نيسابور بعد وفاة الجويني، قاصـدا نظام الملك، وكان في ذلك الحين متزوجا وله ثلاث بنـات. وكان له ولد اسمه حامد، الذي كني به، لكن وافتـه المنيـة طفلاً.

ثقافته:

لا بد أولاً من إلقاء نظرة على عصر الغزالي وبيئته؛ لأن الإنسان لا يستطيع الابتعاد عن مجاري الأحداث من حوله، مهما حاول الابتعاد عنها. كذلك فإن دراسة العصر الذي عاش فيه المفكر تفيد في معرفة الأصول التي كونت مذهبه الفكري، وصار من المؤكد أن بيئة المفكر وعصره لهما دخل في تكوين سيرته.

ومن المعلوم أن الغزالي عاش في القرن الخامس للهجرة، وهو قرن حافل بالتغيرات الاجتماعية والتطورات الثقافية والسياسية.

وجاء الغزالي وسط معترك تصطخب فيه الآراء والعقائد والمذاهب والمقالات المتناقضة.

وظهر في ذاك العصر من ينصر مذهب أبي حنفية، كالسلاجقة التركمان، ومن ينصر مذهب الشافعي والأشاعرة معا؛ مثل الوزير نظام الملك.

وحين اتسع سلطان السلاجقة فامتد إلى بلاد الروم؛ اصطدم بسلطان الدولة الفاطمية، ووجد الروم فرصة سانحة في هذا، فطلبوا المساعدة من الإفرنج، وزحف الصليبيون

باسم الدين، وأنشأوا يستولون على بلاد الإسلام مـن مـدن آسـيا. وأول إمـارة أسسـوها هـي إمـارة الرهـا (عام ٤٩٠ هـ - ١٠٩٧).

ولم يتحدث الغزالي بشيء عن هذه الظروف، ولم يكـن معنى هذا أنه راضٍ ومتخاذل، فليس الغزالي من هذا النوع، لكن السبب أنه كان في تلك الظروف لا يزال مريضا، ومن المعلوم أن المريض يوقف الهمة والعزيمة إلى حين.

يضاف إلى هذا أن الغزالي وأمثاله من الوصفية؛ كانوا يعتقدون أن تلك الحروب والغارات إنما هي عقاب للمسلمين على معاصيهم، وعلى اختلافهم وتفرقهم دون داعٍ؛ فكثيـرا ما اشتعلت الفتن بين الحنابلة والشيعة، التي نجم عنها خسائر في الأرواح والأموال، خاصة عام ٤٦٩ هـ.

وكان هناك نوعان من الانحـراف أو المكـر: مكـر الأمراء الذي انحصر في ختل العامة وجرهم إلى الحـروب باسم الدين، ومكر العلماء الذي وقعوا في الإباحة وادعوا علم

المعرفة ومشاهدة الحق، وطووا بساط الشرع ورفضوا الأحكام، وسووا بين الحلال والحرام، وغير ذلك[١].

ومن ظروف العصر الذي عاش فيه الغزالي؛ يتبين أن الأمراء كانوا يغدقون على العلم والعلماء، بقصد الصيت، وتثبيت دعائم الحكم. ووجد الحكام والعلماء عدوا مشتركًا لاح في الأفق؛ وهو الفلاسفة والمعتزلة، فاتفق الطرفان على إبادته وإزالته من الطريق، الأمراء بسيوفهم، والعلماء بأقلامهم. وقد اتخذ العامة من الكفر سلاحا شهروه في وجه من شاءوا من العلماء والمفكرين، وهنا كتم العلماء آراءهم في صدورهم[٢].

وكان لكل هذا تأثيره في الغزالي؛ حيث خاف من تهمة الكفر والزندقة إن هو كتب في ذلك، أو اتصل بالفلسفة والفلاسفة، إلى درجة أنه وضع أمثلة فقهية بدل أمثلة المناطقة، وادعى أن المنطق ليس علما فلسفيا صرفًا؛ بل هو

([1]) الغزالي: إحياء علوم الدين ٣: ٤٠٥، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، "دون تاريخ".

([2]) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ١٧، ط ١٩٤٧ م، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

علم لا ينكره الإسلام؛ مثل علم الكـلام: "**أمـا المنطقيـات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتًا؛ بل هو النظر فـي طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفيـة تركيبها.. وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر؛ بـل هـو مـن جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة"(١).**

وقد لاطف الغزالي شتى الفرق، ليخفف مـن جمـودهم وعصبيتهم، ولئلا يصيبه شررهم. ولكن أنى له ذلـك وكـل حزب بما لديهم فرحون.

ولقد عاش الغزالي في بيئة يوجد فيها العنصر الإسلامي الأصيل، المستمد مـن القـرآن والسـنة وآراء الصـحابة، وبالإضافة إلى هذا وجد تيار الثقافة اليونانية، هذا مع وجود الأفلاطونية المحدثة، التي أثرت في بعض عناصر الفكر لدى المسلمين، وخاصة في التصوف، الذي اختاره الغزالي طريقًا ومذهبا.

([1]) المنقذ من الضلال، ص ٤٦، نشر مكتبة الجنـدي بالقـاهرة، "دون تاريخ".

ومن المعروف أن الأفلاطونية المحدثة تذهب إلـى أن الكون كثير الظواهر، دائم التحول، وأنه لم يوجد نفسه، بـل أوجدته علة سابقة لوجوده، وأن الذي صـدر عنـه واحـد لا تدركه العقول، ولا تبلغ كنه حقيقته الأذهان. وأول شـيء انبثق من الواحد هو العقل، ثم النفس الأولـى وهـي نفـس العالم، ثم النفس الثانية وهي طبيعة العالم. وإن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم؛ هو كانبثاق الضوء مـن مركـزه. والمادة ضوء سلبي؛ وهو مصدر التعدد وسـبب الشـرور؛ لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشد درجات النقص، والنقص هو الشر. وغاية الحياة التحـرر مـن ربقـة المـادة. وأول خطوات التحرر هو التخلص من سلطات الجسم والحـواس، وثاني خطوات التحرر هو الفكر والفلسفة، والثالثـة السـمو بالنفس فوق التفكير إلى المعرفة أو العلم اللدني؛ وهي عبارة عن الفناء في الله بإلهام، وكذلك الذهول والغياب، وغير ذلك مما يمثل أوج الحياة الروحية الصوفية.

وحين ظهر الغزالي في العصر العباسي الثالث؛ هاجت ثورة الغضب على الفلسفة باسم الدين. وقد دفع هذا الموقـف

الغزالي إلى أن يدرس أصول المذاهب الفلسفية. لكـن كـان طابعه العام هو الرجوع إلى جوهر تعاليم الإسلام.

وقد شهد الغزالي أيضا موجة من الفلسفة الهنديـة فـي القرن الثالث الهجري، وظهر أثرهـا واضـحا فـي الفكـر الصوفي في ظاهرة "الفناء الروحي".

كما شهد أيضا موجة من الفكر الفلسفي الفارسي، الذي كانت له آثاره في كثير من عقائد الشيعة المتطرفة؛ في الحق الإلهي للملوك، وفي حلول الله في جسد الإمام.

الغزالي مؤلفًا:

للإمام الغزالي رحمه الله تعالى، مؤلفات كثيـرة جـدا، تربو على أربعمائة، ما بين كتاب كبير مثل الإحياء، وبـين فتوى في رسالة صغيرة. ومن هنا سمي "أمير الكتاب".

ويمتاز منهج الغزالي فـي التـأليف باعتمـاده علـى "الخطابيات" من أجل صلاح القلوب؛ حيث يؤكد فكـرة مـا أو قيمة بذكر آيات وأحاديث وأخبار وآثـار، ترغـب فـي فضلها. ويتابع تأثيره على القارئ بذكر قصص وحكايـات، للاستيلاء على فؤاد القارئ؛ كما فعل مثلاً في شرح فضـيلة

الزهد؛ إذ بين حقيقته وفضله، ودرجاته وأقسامه، ومواطنـه في الملبس والمسكن والأثاث، ثم بيان علامة الزهد[١].

وفي مؤلفاته أيضا، نجده يشـرح أولاً المـذهب الـذي يعرض له بالنقد، ثم يرد عليه نقطة نقطـة، وفـي وضـوح شديد.

ومن المعلوم أن الغزالي كان يدعم حجج الخصم بحجج أقوى، حتى يتخيل القارئ أن الغزالي يدافع عن الفكرة التـي يريد نقدها، كما هو واضح في كتابه "مقاصد الفلاسفة".

ويمتاز منهجه أيضا في التأليف بإقباله على "الخيـال"؛ حيث يحسن ويقبح بطريقة فنية تشد العقول والقلوب.

ومزية ثالثة لتأليفه؛ هي "تنوع إنتاجه وغزارته". ومـن هنا؛ فقد كان كثير الإحالة على كتبه الأخرى من داخل كتبه. وهـو برهان على شدة عنايته بمؤلفاته. ولا يلبث الإنسان أن يقرأ كتابا من كتب الغزالي، حتى يتعرف على جملـة مـن أسماء كتبه التي يشير إليها. ويتسم أسلوب الغزالي بالعبـارة السهلة، ومجانبة التعقيد، ومراعاة الحال والمقام. فهو يعلـم

([1]) انظر الإحياء، ٤: ٢١٦ إلى ٢٤٣.

الخواص الحق والقسط، ويدعو أهل الجدل والمراء بالتلطف، ويعظ العوام فيدعوهم إلى الله تعالى بالموعظة الحسنة.

وقد أكثر الغزالي أيضا من الاعتماد على الشواهد الدينية، كما غلب على أسلوبه التكرار؛ حيث يحكي فكرة أو مثالاً جملة مرات لفظًا ومعنى؛ وهو نوع من ترابط المؤلفات، يشير إلى وعي الكاتب بالمنهج الذي يسلكه.

الشك عند الغزالي:

الشك Doubt هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر؛ وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين، أو لعدم وجود أي أمارة فيهما[١].

والشك أيضا هو ما استوى طرفاه؛ وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما. فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين[٢].

([1]) المعجم الفلسفي للدكتور إميل صليبا، مادة "الشك".

([2]) تعريفات الجرجاني، مادة "الشك"، ط ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م، نشر مصطفى البابي الحلبي بمصر.

والشك المنجي عند ديكارت هـو: الطريقـة الفلسـفية الموصلة إلى اليقين؛ فقد كان يرى رفض كل ما يخيل إليه أن فيه أدنى شك، لينظر بعد ما يبقى لديه مـن الأشـياء التـي لا يمكن تطرق الشك إليها.

وعلى كل فإن القضية تعود إلى أيام اليونان، حين رأوا أن العقل الإنساني لا يمكن أن ينفذ إلـى طبـائع الأشـياء، ولا إلى حقائق الأمور. ولا يقتصر الشك على طبائع الأشياء المادية والروحية؛ بل هو يتناول السلوك الإنساني كذلك؛ ذلك أن البشر في حاجة إلى خوض الحياة الاجتماعية، لكن أنـى لهم أن يميزوا – كما يرى اليونان – بين العقل الحسن فـي نفسه، والعقل القبيح في نفسه؛ وهذا هو معنى الشك بصورة عامة.

والشك في الفلسفة يقوم على محو الحقـائق المتعـارف عليها، وتدارسها على ضوء مبدأ مطلق ثابت، يعتبر مقياسـا نهائيا، لكن مع مراعاة أن الشك لا يظهر فجأة؛ لأنـه أمـر نفسي يتسلل إلى النفس في تدرج، ثم يظهر شيئًا فشيئًا.

وكان الغزالي يدأب على طلب العلم لحقـائق الأمـور، ويؤمن بعلم يقيني مصدره الله تعالى.

ويراعى أن شك الغزالي لم يمتد إلى ثلاث حقائق:

١. وجود الله تعالى.

٢. نبوة محمد ﷺ.

٣. اليوم الآخر.

وللشك ثلاث مراحل عند الغزالي:

١. الشك في العلم الموروث:

وفي تلك المرحلة كان الشك رفيقًا. واستمر الغزالي يبحث عن الحق بين اضطراب هذه الفرق؛ لأنه شديد النزوع إلى الكشف عن أسرار الكائنات، وهتك الستار عن خفايا الوجود؛ فهو يقول: "**وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا [١]" (أي نشاطه).**

([1]) المنقذ من الضلال، ص ٥.

وقد كان هذا الميل دافعا له إلى النظر في كل فكرة يقع عليها؛ فيخللها وينقدها، ليميز الغث من السـمين، ويفصـل الحق عن الباطل؛ إذ هاله هذا الكم الهائل من الملل والنحل، مما يشير إلى وعورة الطريق، وعمق المحيط الذي غرق فيه الكثيرون، وما نجا منه إلا الأقلون.

وقد لاحظ الغزالي وسط هذا الخضم اختلافًـا واضـحا وتناقضا مستحكما بين المذاهب. وهو نـاتج عـن الطريـق المتبعة في اعتناق العقيدة؛ إذ إن صبيان النصارى لا نشـوء لهم إلا على التنصر، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام.

وإذا كان هذا طبـع العـوام، فـإن المنسـوبين للعلـم لا يطلبون العلم لذاته؛ بل هم يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقًا بالسماع والتقليد. وعليه فإن الخاصـة أكثـر تقليدا من العامة؛ لأن الخاصة أضافوا تقليد الدليل إلى تقليـد أصل المذهب.

فالتقليد هو المنهج المتبع لتكوين العقيدة واتباعها، غيـر أن التقليد شر لأنه نوع من ضعف الإيمان، ولكن لا مانع من

تقليد عامة المسلمين لمذاهب السلف؛ لأنهم قدسوا الله تعـالى ونزهوه عن الجسمية وتوابعها.

ومن المحظور على العامي أن يصدر أحكامـا تخـص الدين، وأجدر شيء به هو أن يشغل نفسه بالصلاة والـذكر، أو بعلم آخر من لغة ونحو، أو بحرفة؛ وذلـك كـي تشـغله الأعمال عن مخاطر الشرك.

وإذا كان الغزالي نفسه قد بدأ حياته مقلدا، فإنه حـاول التحرر من ذلك؛ إذ كان يتفحص كـل رأي وكـل فكـرة، ويحاول اكتشاف أسرار مذهب كل طائفة، ليميز بين محـق ومبطل. والذين يسارعون إلى تفكير غيرهم مـن لا يـرى رأيهم؛ إنما هو أغرار بداء قد قيدهم التقليد.

٢. الشك في المحسوسات:

يلاحظ أن درجة الشك لدى الغزالي هنا قـد اشـتدت. فصار الشك عنيفًا هداما، من نوع الشك الذي يقتحم نفـوس كبار المفكرين والفلاسفة.

وفي هذه المرحلة أطرح الغزالي سائر الموازين؛ حيث شك في قيمة معارف علماء عصره، ثم اتبع هذا بالشك فـي

قيمة معارفه هو؛ لأنها حصلت له ولهم عن طريـق تقليـد الآخرين.

وقد جبل الغزالي على أن نفسه لا تطيق الفراغ وحيرة الشك؛ ولذا فقد جد في النظر بنور العقل في تلك المعـارف؛ من أجل التمحيص والتمييز بين الصحيح والباطل، والتعرف على حقيقة العلم. وهو يقول: "**ظهر لي أن العلم اليقيني هـو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشـافًا لا يبقـى معـه ريـب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنـة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانًا؛ لم يورث ذلك شكًا وإنكـارا. فـإني إذا علمـت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بـل الثلاثـة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولـم يحصـل لـي منـه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيمـا علمتـه فلا. ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه**

هذا النوع من اليقين؛ فهو علم لا ثقة به ولا أمـان معـه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"[١].

٣. الشك في العقليات:

لم تسمح نفس الغزالي بتسليم الأمان في المحسوسـات، مع أن أقوى الحواس حاسة البصر، وهي تنظر إلـى الظـل فتراه واقفًا غير متحرك، وهي أيضا ترى الكوكب في مقدار الدينار مع أنه أكبر من الأرض في المقدار[٢].

لكنه أيضا تزعزعت ثقته في المعقولات، فاضطر إلـى رفضها وفصلها عن نفسه. وهو في هـذا الموقـف أيضـا فيلسوف لا فقيه؛ لأن شكه كان منهجيا يهدف إلى الوصـول إلى نتيجة حاسمة. وهو يحدثنا عن زحف شكه على العقليات فيقول:

"قلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحـد: لا

([1]) المنقذ ص ٦ – ٧.

([2]) المنقذ ص ٨ – ٩.

يكون حادثًا قديما، موجودا معدوما، واجبا محـالاً. فقالـت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتـك بالعقليـات كثقتـك بالمحسوسات، وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصـديقي؟ فلعـل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلـك الإدراك لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيدت أشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقـد فـي النوم أمورا وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتًـا واسـتقرارا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكـن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليـك حالـة تكون نسبتها إلى يقظتك؛ كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"[(١)].

([1]) المنقذ، ص ٩ – ١٠.

وهنا أنشب الشك مخالبه في الغزالي، وأطاح بـه فـي حاويته، وحاول تلمس العلاج فلم يتيسر له بسهولة:

« فأعضل هذا الداء قريبا من شهرين، أنا فيهما علـى مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال"[(١)].

ولكن الله عز وجل لا يتخلى عن عبـاده المخلصـين، فشفاه الله تعالى من تلك العلة النفسية، وعادت الصحة إلـى النفس، وعاد الاعتدال إليها، ورجعت الضـروريات العقليـة موثوقًا بها في أمن ويقين؛ وذلك بفضل الله ورحمته:

"ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام؛ بل بنور قذفـه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة. ولما سـئل رسـول الله ﷺ عـن "الشرح" ومعناه في قوله تعالى: فَمن يـرِدِ اللهُ أَن يهدِيـه يشْرح صدره لِلإِسلاَمِ [الأنعام: ١٢٥] قال: "هو نور يقذفه

([1]) المنقذ، ص ١٠.

الله تعالى في القلب". فقيل: وما علامته؟ فقال: "التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود"[1].

موقفه من علم الكلام:

وفي عصر الغزالي وجدت "فرق متعددة"، وقد وقف منها الإمام الغزالي موقف الناقد المستبطن لخفايا هذه الاتجاهات. ومن ذلك موقفه من علم الكلام والمتكلمين.

فقد ابتدأ الغزالي بعلم الكلام فحصله وعقله، وطالع كتب المحققين من أهله، وكتب هو تصنيفات فيه. ثم يقول:

"صادفته علما وافيا بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي؛ وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة؛ فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكانوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها"[2].

---

(1) نفس المصدر، ص ١١.

(2) المنقذ من الضلال، ص ١٤، وانظر ما بعدها.

هذه هي الوظيفة الأساسية لعلم الكلام، التي تتلخص في حفظ العقيدة الصحيحة من البدع. ولقد أجاد بعض المتكلمين في الذود عن الإسلام ضد هذه البدع، لكنهم اعتمـدوا علـى مقدمات تسلموها من خصومهم من بـاب التقليـد، وشـغلوا أنفسهم بـالخوض فـي اسـتخراج مناقضـات الخصـوم، ومؤاخذتهم بما يلزم عن مسلمات مذهب هـؤلاء الخصـوم. يقول الغزالي:

"وهذا قليل النفع فـي جنـب مـن لا يسـلم سـوى الضروريات شيئًا أصلا؛ فلم يكن الكلام فـي حقـي كافيـا، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا"[1].

وكان لأهل الكلام ميزة أخرى؛ إذ تجاوزوا حدود هدفهم من الدفاع عن السنة، إلى البحـث عـن حقـائق الأمـور، والخوض في الجواهر والأعراض، لكنهم لم يكونوا مـوفقين في هذه المحاولة المشكورة لهم؛ لأن ذلـك لـيس مقصـود علمهم. ويوضح الغزالي تأثير ذلك في نفسه إذ يقول:

---

(1) المنقذ، ص ١٥.

"فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة، في اختلافات الخلق. ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولاً مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات. والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء. وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر"[١].

الغزالي فيلسوفًا:

لا يختلف اثنان على أن الغزالي "صوفي"، وأنه في قمة التصوف السني. ويكفي كتابه "إحياء علوم الدين"، الذي هو خير شاهد على ذلك.

ولكن الناس يختلفون في كونه "فيلسوفًا"، والذي دعاهم إلى هذا أنه هاجم الفلاسفة، سواء في المنقذ من الضلال، أم في تهافت الفلاسفة.

ومع هذا فإن الغزالي فيلسوف ديني، وفلسفته دينية؛ نظرا لأن الفلسفة في عصره كانت جزءا من الثقافة الشاملة،

([1]) نفس المصدر، ص ١٥ – ١٦.

التي ورد الكثير منها إلى ميدان الفكر الإسلامي، بداية مـن القرن الثاني الهجري وما يليه.

وجاء الغزالي فوجد هذه الثقافة الموسوعية، التي تنطوي على الفلسفة فيما انطوت عليه، كما وجـد مدرسـة فلسـفية تكونت من قبله على يد الكندي والفارابي وابن سينا. ولم تكن شخصية مثل شخصية الغزالي بمستطيعة تجنب تيار الفكـر الفلسفي إما إيجابا وإما سلبا.

ومن الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على أن الغزالـي فيلسوف؛ هو موضوع "اليقين". وقد كان هذا سببا في أن شن هجوما على الفقهاء والباطنية والمتكلمين والفلاسفة.

ومشكلة اليقين مشكلة فلسفية، وقد كانت هدف الفلاسـفة منذ كانوا إلى اليوم. وقد صرح الغزالي بأن حقائق الأمـور هي مطلبه الأسمى، وأن العلم اليقيني: "**هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الخطـأ والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطـأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين**"[١].

([1]) المنقذ ، ص ٦.

وقد سبق أن أوردنا هذا النص كاملاً عن الإمام الغزالي.

ومن أدلة كونه فيلسوفًا؛ بحثه عن الحقيقة التي تتميز بذلك اليقين، وإن اتخاذ الحقيقة الصوفية وتفضيلها لدى الغزالي؛ إنما هو موقف فلسفي أصيل حيال العالم والأشياء.

ودليل ثالث؛ هو "فلسفة الدين"، التي توفرت لديه في كثير من كتاباته، وهي بحث في موضوع الدين من الزاوية الفلسفية، التي تتجلى في مسائل مثل طبيعة الدين ووظيفته وقيمته، والصلة بين الله والإنسان، والكشف الصوفي.

وكل هذا يعتبر دفاعا عن الدين الإسلامي، إن صراحة أو ضمنًا، من خلال مناقشة المفاهيم، وتحليل الأسس التي تقوم عليها هذه المعتقدات.

وحينما ترجمت الفلسفة اليونانية إلى العربية، أخذ مفكرو الإسلام ينهلون منها؛ لأنها ضرب من المعرفة، وقد حثهم الإسلام على المعرفة والبحث عن الحقيقة والحكمة.

ولم يكن الغزالي أول عالم مسلم يدرس هذه الفلسفة؛ بل سبقه إلى ذلك الفيلسوف الكندي، الذي كانت فلسفته مزيجا من التصوف الديني والفلسفة.

وبعده جاء الفارابي، فتثقف بهذه الفلسفة متابعـا سـلفه الكندي، لكن الفارابي ركز على إثبات التوفيق بين الإسـلام والفلسفة، محتجا بأن كلا منهما حق، وهو لا يتعـدد. كـذلك أخذ بنظرية المعرفة المؤسسة على نظرية الفيض أو العقول السماوية.

وجاء ابن سينا بعد الكندي والفارابي، ذاهبـا إلـى أن السعادة هي اتصال العبد بربه عن طريق الإشراق أو النور؛ وهذا الإشراق بواسطة العقل الفعال.

ولما جاء دور الغزالي؛ وجد كما هـائلاً مـن الفلسـفة اليونانية، ومما أضيف إليها من شروح وتعليقات من سبقوه، فحصل كل هذا في مدة سنتين، كما أشار إلى ذلك في المنقذ من الضلال.

ولا يمكن أن يكون الغزالي مفكرا أو حجة أو فيلسـوفًا هكذا دون ثقافة؛ بل لا بد للمفكر من حصيلة معرفة، والفلسفة مبناها على المعرفة.

لكن حجة الإسلام لم يكن بالذي يقنع بالتقليد؛ بل كـان همه الأكبر هو البحث عن الحق والحقيقة، وتلمس طرقهـا،

والذود عنها، وتعليمها للناس ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ وهو يقول:

"ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع. لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقًا معطلاً، إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته"[(١)].

([1]) المنقذ من الضلال، ص ٥.

وقد أوضح الإمام الغزالي أن التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبه وديدنه، فطرة من الله تعالى، وقد تحركت هـذه الغريزة فيه بما وجد حوله من أفكار ومعارف شتى، ناتجـة عن اضطرام الفرق والمذاهب، كما تحركت بسـبب رغبـة الغزالي في الحصول على الحقيقة، ومن هنا شك في المعرفة الحسية والعقلية.

ومن منطلق حب الغزالي للحقيقة، نراه يقدر قيمة العلم تقديرا عظيما؛ لأنه طريق الكمـال والسـعادة فـي الـدنيا والآخرة[١]؛ حيث يراه أشرف الأمور التي يطلبها المرء فـي الدنيا؛ فلا شرف للإنسان بدون العلم، وكأنه خلق له، كـذلك فإن العلم فضيلة لأنه هو الأمر الذي يطلب لذاته، ولأنه أيضا أداة للسيطرة على الكائنات دون سلطان آخر: "**الغزالي أبرع من سكب التعاليم الدينية وأساليب إثباتها والدفاع عنها في قوالب عقلية فلسفية؛ فهو رجل يريد أن يـؤمن، ويخـالف محاولات الفلاسفة في توفيق الفلسفة والدين ليفصل بينهما نهائيا؛ ففلسفته هي تعبير عن فلسـفة الـدين الإسـلامي،**

([1]) د. فتحية سليمان: المذهب التربوي عند الغزالـي، ص ١٦، ط ٢، ١٩٦٤ م، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة.

ومختلفة تماما عن فلسفات الفقهاء والمتكلمين، والمتفلسفة الإسلامية جميعا"[١].

إن محاولة الغزالي نقض مذاهب المتكلمين والباطنية، تعتبر جزءا من صميم فلسفته، وكذلك رده على الفلاسفة.

وبعد أن فرغ الغزالي من انتقاد علم الكلام، وأنه لا يشبع رغبته في العلم اليقيني، نظر في الفلسفة؛ لأنه موقن بأنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم؛ بحيث يساوي أعلمهم في أصل العلم، بل يزيد عليه في الاطلاع. ولم ير الغزالي واحدا من علماء الإسلام فعل مثل ذلك مع الفلسفة وأهلها.

ولم يجد الغزالي كذلك في كتب المتكلمين ما يشفي الغليل في الرد على الفلاسفة؛ إذ إنه لم ير: "**إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها عامي، فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم"[٢].**

([1]) د. عادل زعبوب: منهاج البحث عند الغزالي، ص ٧٠ – ٧١، ط ١، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

([2]) المنقذ، ص ١٧.

ثم نقد المنهج الصحيح في مثل هذه المواقف؛ وهو منهج الاطلاع الدقيق على مذهب الخصم، وهو منهج نوافقه عليـه كل الموافقة. وهو يقول:

"فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه، والاطلاع على كنهه رمي في عماية. فشمرت عن ساق الجد في تحصـيل ذلـك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأسـتاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد"[1].

وفي تلك الأوقات التي اختلسها الغزالي مـن مشـاغله، اطلع على علوم الفلاسفة في أقل من سنتين، وكـان يقلـب النظر فيها قريبا من سنة بعد السنتين، حتى لا يكون حكمـه سطحيا أو مبتورا:

(1) المصدر السابق، ونفس الصفحة.

"أعاوده وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت عني ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييـل؛ اطلاعـا لم أشك فيه"[1].

وقد رأى الغزالي بعد هذا أن الفلاسـفة أصـناف، وأن علومهم أقسام؛ وهو يقصد أهل الفلسفة اليونانية المدرسـية، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام، ثم يلقي عليهم حكما عامـا فيقول:

"وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم سمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر مـنهم والأوائل؛ تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه" [2].

حكمه على فئات الفلاسفة:

ويورد الغزالي بعد هذا حكمه على كل فئة مـن فئـات الفلاسفة:

(1) المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(2) المصدر السابق، ونفس الصفحة.

١. الدهرية:

وهم فريق من الأقدمين، الذين جحدوا الصانع المـدبر العالم القادر. ويتجلى زللهم حين يرون أن العالم ليس له من صانع مدبر، وأنه قد وجد بنفسـه، وقـالوا بقـدم الأنـواع الحيوانية: "**ولم يزل الحيوان مـن النطفـة، والنطفـة مـن الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا**"[1].

هذا رأيهم؛ ولذا فإنهم في رأي الغزالي زنادقة.

٢. الطبيعيون:

وهؤلاء قد أفرطوا في البحث عن عالم الطبيعة، وعـن عجائب الحيوان والنبات، وتشريح الحيوان. وقد لمسوا فـي ذلك عجائب الصنع وبدائع الحكمة الإلهية؛ وهذا قـد دفعهـم إلى الاعتراف بالقادر الحكيم، الذي يطلـع علـى المقاصـد والغايات، لكنهم أنكروا بقاء النفس بعد الجسد، فكـان هـذا مقدمة لإنكار البعث. يقول الغزالي:

(1) المنقذ، ص ١٨.

"إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا؛ فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب؛ فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام"[1].

ويحكم الغزالي على هؤلاء أيضا بالزندقة والكفر؛ فهم آمنوا بالله وبصفاته، لكنهم جحدوا اليوم الآخر، وإن أصل الإيمان هو الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر.

٣. الإلهيون:

وهم المتأخرون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، والأخير الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر المعرفة التي لم تدون من قبل.

([1]) المنقذ، ص ١٩ – ٢٠.

والفلاسفة الإلهيون قد ردوا على الدهرية والطبيعيين، وكشفوا عن أخطائهم، كذلك فإن أرسطو قد رد على أفلاطون وسقراط، ومن كان من قبله من الإلهيين ردا وافيا؛ بحيث إنه قد تبرأ عن جميعهم. لكنه أبقى على شيء من رذائلهم في الفكر والبدع. وعلى هذا يكون حكمهم عند الغزالي.

"وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع؛ حتى لا يفهم. وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل؟"[1].

وقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الغزالي نفسه لم يبرأ من تقليد فلاسفة الإسلام الذين وصفهم بأنهم مقلدون. يقول الدكتور محمود قاسم:

"والحق في نظرنا أنه، وإن عني بدحض مذاهبهم؛ فإن بعض رواسب هذه المذاهب تبدو واضحة في مسألتين

([1]) المنقذ، ص ٢١ – ٢٢.

عالجهما بصفة خاصة؛ وهما مسـألتا الـنفس والمعرفـة الإشراقية المرتبطان بنظرية الفيض"[١].

وقد وقف الغزالي من الفلاسفة موقفًا معارضـا لهـم، مستعينًا بجدل حاد. وهو يورد الرأي المخالف، مزينًـا لـه بجميع أدلته، مع منحه أيضا حلاوة بلاغة أسلوب الغزالـي. كل ذلك دون تحريف أو تغيير لدقائق المذهب الآخر.

ولموقفه من الفلاسفة جانب سـلبي، يتمثـل فـي أنـه لم يقصد إلا هدم مذاهبهم، وبيان ما فيها من تناقض وفسـاد وعجز؛ حيث يقول:

"ليعلم أن المقصود تنبيه مـن حسـن اعتقـاده فـي الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم؛ فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخـول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلـة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية، ولا أتنهض

---

(1) د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١١٢، ط ٣، ١٩٧٠ م، دار المعارف بمصر.

ذابا عن مذهب مخصوص؛ بل أجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[1].

وهناك موقف إيجابي للغزالي في رده على الفلاسفة؛ حيث إنه أراد بهدم مذاهبهم أن يمهد بهذا للإقبال على الدين من جهة، والأخذ بمنهج التصوف السليم من جهة أخرى؛ فكأنه بهذا يوقف العقل عند حده، حتى لا يجور على القلب الذي يدرك الحقائق الإلهية بالكشف والذوق، بناء على تصفية النفس.

وقد طبق الغزالي منهجه هنا في رده على الفلاسفة؛ حيث كان مؤمنًا – كما سبق – بأنه لا يمكن الوقوف على فساد مذهب ما، إلا بمعرفة أصوله ودقائقه، بحيث يصبح المعترض مطلعا على دقائق المذهب الآخر بما لم يطلع عليه صاحب المذهب نفسه، كما صرح بهذا في المنقذ من الضلال.

([1]) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٢ – ٨٣، تحقيق د. سيلمان دنيا، ط ٦، ١٩٨٠، دار المعارف بمصر.

وقد نظر الغزالي إلى اختلاف الفلاسفة، فوجده كثيـرا ومطولاً، وهنا وجد أنه من العسير أن يرد على كـل واحـد منهم على حدة، فاختصر الأمر واكتفى بالرد على زعـيمهم أرسطو. ويقول الغزالي في هذا المقام:

"ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خبطهم طويل، ونزاعهم كثيـر، وآراءهـم منتشـرة، وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلـم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحـذف الحشـو مـن آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهـوائهم، وهـو "رسطاليس"، وقد رد على كل من قبله، حتى على أسـتاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي، ثم اعتـذر عـن مخالفتـه أستاذه الملقب بأن قال: أفلاطون صديق والحـق صـديق، ولكن الحق أصدق منه"[١].

([1]) تهافت الفلاسفة، ص ٧٦.

وقد بدأ الغزالي بالرد على الفلاسفة، من خـلال كتـب أرسطو المترجمة، مع تسليمه بأن كلام المترجمين لم ينفـك عن تحريف وتبديل، بحيث يحوج إلى تفسير وتأويل.

وتدرج بعد هذا إلى أن أكثر الناس وأشدهم ولوعا بالنقل والتحقيق من متفلسفة الإسلام كل من: الفارابي وابن سـينا؛ ولهذا فإنه سيقتصر في الرد على الفلاسفة من خـلال نقـل هذين الرجلين: "كـي لا ينتشـر الكـلام بحسـب انتشـار المذاهب"[١].

موقف من علوم الفلاسفة:

ويشير الغزالي أيضا إلى أن علوم الفلاسفة تتلخص في أربعة أقسـام: الرياضـيات، والمنطقيـات، والطبيعيـات، والإلهيات.

١. الرياضيات:

أي الحساب والهندسة، وعلم هيئة العالم؛ وهي لا يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتًا؛ بل هي أمور برهانية،

([1]) المصدر السابق، ص ٧٨.

ولا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. ومع هذا فـإن هذا العلم تتولد منه آفتان:

(أ)الآفة الأولى:

أن النظر في هذا العلم يؤدي إلى التعجـب مـن دقتـه وتماسك منطقه، فيجر ذلك إلى حسن الاعتقاد في الفلاسـفة. وربما كان المتعجب منهم قد سمع قبل ذلك بكفرهم وتعطيلهم للشرع فيقول مفتتنًا:

"لو كان الدين حقًا لما اختفى على هؤلاء، مع تدقيقهم في هذا العلم. فإذا عرف بالتسـامع كفـرهم وجحـودهم، فيستدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين. وكم رأيت ممن أضل عن الحق بهذا القدر، ولا مستند له سواه!"[(١)].

ويشير الغزالي بعد هذا إلى أن مهارة هؤلاء الفلاسـفة في هذا الميدان لا تعني مهارتهم في كل الميادين؛ لأن لكـل صناعة أهلاً بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق، وربما لـزمهم الجهل والحمق في غيرها.

([1]) المنقذ، ص ٢٣ – ٢٤.

(ب) الآفة الثانية:

وهي تلك الآفة التي تتعلق بصديق للإسلام جاهل، توهم أن إنكار علوم الفلاسفة كلها هو نصرة للدين: "**فأنكر جميـع علومهم، وادعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع**".

ثم يبين الإمام الغزالي ما ترتب على ذلك مـن نتـائج ينكرها الإسلام نفسه على هذا الصديق الجاهل؛ فيقول:

"فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع؛ لم يشك في برهانه، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهـل وإنكار البرهان القاطع، فيزداد للفلسفة حبا وللإسلام بغضا. ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلـوم بـالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية"[١].

٢. المنطقيات:

وهذا الميدان لا يتعلق شيء منه بالدين نفيا وإثباتًا؛ فهو عبارة عن النظر في طرق الأدلـة والمقـاييس، وشـروط

([1]) المنقذ، ص ٢٥.

مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحـد الصـحيح وكيفية ترتيبه، يضاف إلى هذا موضوع آخر؛ هو أن العلـم إما تصور ويعرف بالحد، وإما تصديق ويعرف بالبرهـان. ويقول الغزالي:

"وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر؛ بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة. وإنمـا يغـارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريـف والتشعيبات"[١].

ويضرب الإمام الغزالي مثالاً منطقيا في هـذا المقـام؛ وهو: إذا ثبت أن كل إنسان حيوان "حـي" لـزم أن بعـض الحيوان إنسان؛ لأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئيـة. وعلى هذا فإن المسألة لا تتعلق بمهمات الدين حتـى تجحـد أو تنكر، ويترتب على الإنكار حدوث سوء اعتقاد عند أهـل المنطق في عقل المنكر؛ بل في دينه نفسه، الذي يزعم أنـه موقوف على مثل هذا الإنكار.

([1]) المنقذ، ص ٢٦.

ومع هذا فإن الإمام الغزالي يتخذ موقفًـا عـادلاً هنـا؛ إذ يشير إلى خطأ آخر من جانب المناطقة، فيقول:

"نعم، لهم نوع من الظلم في هذا العلـم؛ وهـو أنهـم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالـة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكـنهم الوفـاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل. وربما ينظر فـي المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا، فـيظن أن مـا ينتقل عنهم من الكفريات مؤيـدة بمثـل تلـك البـراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية"(١).

٣. الطبيعيات:

وهو ما يحدث عن عالم السماوات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة؛ مثل الماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة؛ مثل: الحيوان والنبات والمعـادن، وعـن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها.

---

(1) المنقذ، ص ٢٦.

وهذا العلم ليس بدعا بين العلوم؛ إذ إنه مثل بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة، وأسباب استحالة مزاجها.

وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب؛ فكذلك ليس من شرطه إنكار علم الطبيعيات إلا فيما خالف الدين:

"وأصل جملتها أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها؛ بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"[١].

٤. الإلهيات:

وهذا الميدان يشتمل على أكثر أغاليط الفلاسفة؛ حيث إنهم لم يقدروا على الوفاء بالبراهين حسبما شرطوه في المنطق، وهذا هو السر في كثرة اختلافهم في ميدان الإلهيات.

([1]) المنقذ، ص ٢٧.

فكان مجموع ما غلط الفلاسفة عشرين أصـلاً، يجـب تكفيرهم في ثلاثة من هذه الأصول، كما يجب تبديعهم فـي سبعة عشر أصلاً منها.

ويعتقد الغزالي أنه أدى واجبه، حين ألف كتاب التهافت، من أجل إبطال هذه الأصول العشرين. لكنه يشـير إلـى أن الأصول الثلاثة التي توجب تكفيرهم قد خالفوا فيهـا كافـة المسلمين؛ وهي كما يلي:

١. إن الأجساد لا تحشر، فالمثاب والمعاقب هو الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانيـة، وليسـت جسمانية.

وقد صدق الفلاسفة في قولهم بالروحانية فـي الثـواب والعقاب؛ لأنها مسألة حقيقية كائنة، لكنهم كذبوا فـي إنكـار الجسمانية؛ لأنها أيضا حقيقية كائنة؛ فهم لهذا كفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

٢. إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات. فهذا القول كفر صحيح، لمخالفته نص القرآن الكريم فـي قولـه تعالى مثلاً:

لاَ يعزب عنْه مِثْقَالُ ذَرةٍ فِي السماواتِ ولاَ فِي الأرض [سبأ: ٣].

فنسبة علمه تعالى إلى الكليات والجزئيات نسبة واحدة.

٣. العالم قديم وأزلي.

ولا ينبغي أن تؤخذ هذه المسألة قضية مسلما بها؛ لأن هناك آراء أخرى لا يتسع المقام لذكرها، تشير إلى أن هذه المسألة ليست من العقائد الدينية التي يتعلق بها كفر أو إيمان[١].

وما عدا هذه الأمور الثلاثة الصارخة، يتريث الغزالي، فلا يقذف بحكم الكفر على من يقول بمسائل أخرى؛ مثل نفي الفلاسفة للصفات، وقولهم إن الله عليم بالذات لا بعلم زائد على الذات، إلى غير ذلك من المسائل، ويقول الغزالي:

"فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك"[٢].

([1]) رفقي زاهر: قضية التكفير عند الغزالي، ص ٣٢، ط ١، "بدون تاريخ".

([2]) المنقذ، ص ٢٨.

ويشير الغزالي هنا إلى فساد رأي من يسارع إلى التكفير، في كل ما يخالف مذهبه. وقد ألف في تقبيح ذلك كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة".

الغزالي صوفيا:

قد ولاه نظام الملك عام ٤٨٤ هـ التدريس في المدرسة النظامية ببغداد، وكانت بغداد عاصمة العالم الإسلامي في الشرق.

وهكذا ظل الغزالي موصول السبب بالعلم والمناقشة، ومطارحة الآراء؛ مما أذاع صيته، وأطار خبر عبقريته إلى نظام الملك، الذي لم يختره عبثًا.

وقد عكف الغزالي على كتب الفلسفة، وعلى كثير من المعارف، خائضا غمارها بكل همة وجرأة، وكأنه نذر نفسه لخدمة العلم.

وقد ترك بغداد عام ٤٨٨ هـ بالحج؛ وذلك بعد أن كان في مركز علمي مرموق وفي عيش رغد، واتسعت حلقات دروسه، واشتهر بفتاواه الشرعية.

والسبب في خروجه من بغداد؛ أنه أصيب فجأة بمرض طارئ، وحلت به علة مجهولة، أعجزت لسانه عن النطـق، ولم يعد يستمرئ الطعام، وبطلت معه قوة الهضـم، وأيـأس الأطباء من شفائه.

فأناب أخاه أحمد علي المدرسة النظامية، وتـرك كـل ما كان يملكه؛ فلم يحمل معه إلا ما يكفي لقوته. وهو يتحدث عن هجره للتدريس فيقول:

"تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصـة لوجه الله تعالى؛ بل باعثها ومحركها طلب الجاه، وانتشـار الصيت؛ فتيقنت أني على شفا جرف هارٍ، وأني قد أشـفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أفتكر فيـه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يوما، وأحل العـزم يومـا، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى، لا تصدق لي رغبة فـي طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليـه جنـد الهـوى حملـة فتفترها عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسـلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت

فيه من العلم والعمل رياء وتخييل. فـإن لـم تسـتعد الآن للآخرة فمتى تستعد؟"[1].

وهكذا استمر تردد الغزالي بين تجـاذب أمـور الـدنيا ودواعي الآخرة ما يقرب ستة أشهر، التجأ بعـدها إلـى الله تعالى؛ كي يغيثه الذي يجيب المضطر إذا دعاه، فسـهل الله تعالى عليه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، فأظهر الغزالي عزم الخروج إلى مكة، وهو يضمر في نفسه التوجه إلى الشام، حتى لا يطلع الخليفة والأصـحاب علـى ذلك.

وإذن فسبب تركه بغداد؛ هو ثورة نفسية تمكنت منـه؛ حيث خاف من السمعة والرياء. فلم يكن هناك دواعٍ دنيويـة هي التي تسببت في ذلك، لكنه شأن الإنسان المهـاجر إلـى ربه.

وقد رغب الغزالي في المقام بالشام؛ نظرا لتوفر الخلوة والعزلة والاعتكاف هناك للزهاد والصوفية.

([1]) المنقذ من الضلال، ص ٤٦.

وكانت الشام ذائعة الصيت شرقًا وغربا، وكان النـاس يقصدونها من جميع أطراف العـالم الإسـلامي، ولكونهـا مصدرا من مصادر العلم والمعرفة في الإسلام.

ولما جاء السلاجقة إلى الشام استمروا على السمو بهـا؛ لأن عقيدتهم كانت توافق اعتقاد غالبية أهـل الشـام، ومـن أعمالهم العظيمة هناك إعادة بناء "المسجد الأمـوي"، الـذي تهدم بسبب حريق عام ٤٦٢ هـ قبل دخولهم دمشق بثلاثـة أعوام.

وبعد دخول الغزالي دمشق، حدثت حركة نشاط عمراني وسياسي. ولكنه لم يلتفت لشيء من هذه الحركـات؛ نظـرا لانشغال نفسه بالزهد والعزلة والخلوة. وهو يقول:

"ثم دخلت الشام، وأقمت به قريبا من سنتين لا شـغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة؛ اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من علم الصوفية. وكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على

نفسي، ثم رحلت منها إلى بيت المقدس أدخـل كـل يـوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي"(١).

واعتكف الغزالي في دمشق بالمغارة الغربية في الجامع الأموي، ولا تزال الزاوية التي اعتكف بها تسمى "الزاويـة الغزالية".

وبعد ذلك رحل الغزالي من دمشق إلى بيت المقـدس، وأقام فترة، ثم اشتاق إلى أداء الحج والاستمداد من بركـات مكة والمدينة وزيارة الرسول ﷺ:

"فسرت إلى الحجاز، ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن فعاودته، بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجـوع إليه، فآثرت العزلة به أيضا؛ حرصا على الخلوة وتصـفية القلب للذكر. وكانـت حـوادث الزمـان ومهمـات العيـال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد، وتشوش صـفوة الخلوة. وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة" (٢).

([1]) المنقذ من الضلال، ص ٤٨ - ٤٩.

([2]) المنقذ من الضلال ص ٤٩.

وفي عام ٤٩٩ هـ عاد الإمام إلى نيسابور، وتولى التدريس فيها مرة ثانية. لكن في المرة الأولى كان ينشر العلم الذي يكسب به الجاه، وفي المرة الثانية كان يدعو إلى العلم الذي يترك به الجاه.

وهكذا دخل الغزالي في بطن التصوف، فلم يخرج منه إلى أن توفي.

وقد حكم البعض على التصوف من واقع العصر الذي نعيش فيه، ونظروا إلى البدع المنتشرة فيه، والتي ينكرها الإسلام. وبنوا على ذلك أن المتصوفة هم أولئك الذين يظهرون في الموالد بعمائم ضخمة، ومسابح تتدلى من رقابهم وأيديهم. والحق إن هؤلاء لا يمثلون الصوفية الحق في شيء؛ بل هم يمثلون قوما جهالاً بكل من الدين والتصوف.

ونحن نفهم التصوف الحقيقي على أنه تطبيق للشريعة تطبيقًا لا تهاون فيه، وهو أيضا مراعاة لأحوال القلب والباطن في الإنسان التي هي موطن الوساوس والشيطان. يضاف إلى هذا أن للتصوف الحق ثماره الطيبة في الدنيا والآخرة. وفي ضوء هذا نستطيع فهم قول الإمام الغزالي:

"علمت يقينًا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه؛ لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"(١).

ثم يوضح الغزالي معالم التصوف الحق في كلمات موجزة فيقول:

"وبالجملة، فماذا يقول القائلون في طريق طهارتها، وهي أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة؛ استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله"(٢).

([1]) المنقذ ص ٤٩ – ٥٠.

([2]) المصدر نفسه ص ٥٠.

وللتصوف الإسلامي جذور عميقة في الإسلام. وقد بدأ فعلاً بصورة بسيطة في الصدر الأول للإسلام. وعلـم عـن كثير من الصحابة رضوان الله عليهم مـيلهم إلـى الزهـد وإعراضهم عن الدنيا. وكانت الروح الدينية قوية في العصر الأول، فلم يكن هناك حاجة إلى التصوف بمعناه الذي تبلـور بعد هذا في القرن الثالث والرابع الهجريين، حين ركز الفقهاء على شعائر الدين من الناحية الصورية وحدها[١].

ولقد رزق الغزالي نفسا متطلعة إلى الحقيقـة، وعقـلاً يلتمس المعرفة الصحيحة، وحين أكب على الفلسفة لم يجـد فيها سكينة لنفسه، وظل ينتقل بين مواد المعرفة هكـذا دون الحصول على بغيته التي كان ينشدها.

كان الغزالي يلتمس معرفة الله عز وجل، والاتصال به جل في علاه دون وساطة من أحد. ولم يجد وسـيلة لـذلك أقوى وأصح من التصوف لما فيه من تجرد روحـي ونفـاذ

(1) د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثـورة الروحيـة فـي الإسـلام، ص ١١٩، ط ١٩٦٣ م، دار المعارف بمصر.

بصيرة؛ نتيجة الزهد والتقشف والعزلة، دون إهمـال لدقـة التفكير وفصاحة الحجة[١].

وقد ساعده على الاتجاه نحو التصوف؛ نشأته الصـالحة في بيت أخيه، وفي كنف الوصي الصوفي، والتلمـذة علـى إمام الحرمين الصوفي، ثم التعب النفسي الذي ألم به والـذي أوقعه في الشك والحيرة، ولم يخـرج مـن هـذا المـأزق إلا بهداية الله تعالى ونوره.

وحين أراد الغزالي أن يسلك طريق الصوفية، أقبل بكل همته على هذا الطريق، وعلم أن طريقتهم إنمـا تـتم بعلـم وعمل. فالعلم أسهل من العمل؛ ولذا بدأ بالأسهل؛ وهو قراءة كتب الصوفية. فهو يقول:

"وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتـدأت بتحصـيل علمهم من مطالعة كتبهم؛ مثل قوت القلـوب لأبـي طالـب المكي رحمه الله[٢]، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقـات المثورة عن الجنيد والشبلي، وأبي يزيد البسطامي، قـدس

B. Russell: Mysticism and Logic. London, PP. 3. [1]

[2] أبو طالب المكي، توفي عام ٣٨٦ هـ، وكتابه "قوت القلوب فـي معاملة المحبوب"، وهو والإحياء يهدفان إلى غاية واحدة.

الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتـى اطلعـت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعليم والسماع"[١].

وحرص الغزالي على تحصيل علوم الصـوفية هكـذا، يشير إلى مدى تعلقه بهم، لكنه وجد أن العلم وحده لن يوصله إليهم، والسبب هو أن: "**أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم؛ بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات. وكم مـن الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحـد الشـبع، وأسـبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحا وشـبعان، وبـين أن يعرف حد السكر وأنه عبارة عن حالة تحصل من اسـتيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن يكون سكرانًا لا يعرف حد السكر وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء، والصاحي يعرف حد السكر وأركانه وما معـه من السكر شيء، والطبيب في حالة المـرض يعـرف حـد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة".**

ثم يطبق هذه الأمثلة على الزهد الصوفي، فيقول:

([1]) المنقذ، ص ٤٣.

"فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا".

ويتحدث عن نتيجة هذا الفهم بالنسبة للصوفية فيقـول: **"فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقـوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولـم يبـق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم؛ بل بالذوق والسلوك"[1].**

هكذا عرف الغزالي أن الاندماج في المـنهج الصـوفي يحتاج إلى علم وعمل. ووجد أن هذا المنهج هـو المخـرج الوحيد له من الشكوك التي راودت فكره، وأنه مصدر العقيدة الدنية ومفتاح العلوم؛ ولهذا فإن عزلته بعد أخذه بالتصـوف أثمرت كتابه الجليل "إحياء علوم الدين"، الذي هو أعظم إنتاج علمي للغزالي، وله مكانة خاصة لدى مفكري الإسلام.

ولم يجد الغزالي الموقـف الصـوفي محـالاً بالنسـبة لشخصه؛ لأن معه رصيدا سابقًا لا يستهان به، يؤهله لهـذا الميدان:

([1]) المنقذ، ص ٤٤ – ٤٥.

"وكان قد حصل معي من العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر؛ فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان، كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر؛ بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها"[1].

هكذا اطمأن الغزالي على سلوكه بتحصيله الأصول الهامة؛ وهي: الإيمان بالله تعالى إيمانًا يقينيا، والإيمان بالنبوة، والإيمان باليوم الآخر؛ وهي لا غنى عنها لكل إنسان يود أن يسلم من الجزاء.

وقد عرف الغزالي أيضا، الطريق إلى سعادة الآخرة؛ وهو طريق لا يبعد عما رآه الصوفية الحق، من التقوى، وعدم الانغماس في المادة: "**وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال**

(1) المنقذ، ص ٤٥.

بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بـالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق"[(١)].

ثم يحكي بعد هذا أن أحسـن أحوالـه كـان التـدريس والتعليم، فوجد نفسه في هذا الميدان منغمسا في علوم غيـر مهمة ولا نافعة في طريق الآخـرة. وأدرك أن نيتـه فـي التدريس غير خالصة لوجه الله تعالى؛ لأن باعثها طلب الجاه وانتشار الصيت:

"فتيقنت أني على شفا جرف هارٍ، وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال"[(٢)].

وأخذ الغزالي يعمل الفكر فيما هو فيه؛ حيث يعقد العزم على الخروج من بغداد يوما، ثم تنحل العزيمة يومـا آخـر؛ بحيث صار لا تصدق له رغبة في طلب الآخـرة صـباحا، إلا ويحمل عليها جند الهوى فيفتر تلك الرغبة:

"فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر

([1]) المنقذ، ص ٤٥ – ٤٦.

([2]) المنقذ، ص ٤٦.

إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه مـن العلم والعمل رياء وتخييل؛ فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟"(١).

ويستمر الغزالي في سرد ما حدث له في هذا الموقـف؛ حيث تدخل الشيطان بين الحين والآخر، واصفًا ذلك بأنه حال عارضة، وهي ستكون سريعة الزوال، وأغراه بألا يترك هذا الجاه العريض، الذي لا يشوبه تكدير ولا منازعة خصوم.

وظل الأمر على هذا التجـاذب بـين دواعـي الـدنيا، ودواعي الآخرة ما يقرب من ستة أشهر؛ أولها شهر رجـب سنة ثمانٍ وثمانين وأربعمائة، الذي تطور الأمـر فيـه مـن الاختيار إلى الاضطرار، وحدث فيه أمر غريب:

"إذ أقفل الله علي لساني حتى اعتقل عـن التـدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا، تطييبـا لقلـوب المختلفين إلي؛ فكـأن لا ينطـق لسـاني بكلمـة واحـدة، ولا أستطيعها ألبتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزنًا في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب.

---

(1) نفس المصدر والصفحة. وقد سبق النص كاملاً.

فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلـي ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج"[١].

أحس الغزالي بالعجز، وسقط بالكلية اختياره، ولم يبـق أمامه سوى الالتجاء إلى الله تعالى التجاء المضطر؛ فاستجاب له الله تعالى؛ إذ سهل على قلبه الإعراض عن الجاه والمـال والأولاد والأصحاب.

وهنا عزم الغزالي على الخروج إلى الشام، وأظهر أنه يريد مكة، حتى لا يمنعه الخليفة والأصـحاب مـن المقـام بالشام، كما بقت الإشارة إلى ذلك.

ولما ذهب إلى الشام اختلفت الآراء في تفسير موقفـه، إلى حد أن بعض الناس ظن أن ذلك كان بإيعاز من الـولاة. ويعلم المقربون من الولاة أن هؤلاء الولاة ألحوا عليـه فـي البقاء ببغداد، وأن هذا أمر إلهي:

"وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمـرة العلم"[٢].

([1]) المنقذ، ص ٤٧ – ٤٨.

([2]) المنقذ، ص ٤٨.

فارق الإمام بغداد، وفرق ما كان معـه مـن المـال، ولم يدخل إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال، الذي تأكد أنه مـن مصدر حلال.

ووصل إلى الشام، وأقام به قريبا من سنتين، لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة؛ من أجـل تزكيـة النفس وتهذيب الأخلاق، وحرصا على تصفية القلب لذكر الله تعالى، كما هو منهج الصوفية.

وكان يعتكف مدة في مسجد دمشق؛ حيث يصعد منـارة المسجد طول النهار، ويغلق بابها على نفسه، كما ورد فـي النص الذي أتينا به من قبل عن كتاب المنقذ من الضلال.

ورحل بعد هذا إلى بيت المقدس؛ فكان يدخل كل يـوم الصخرة، ويغلق بابها على نفسه. وهنا اشتياق إلى فريضـة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسـول الله ﷺ؛ وذلك بعد أن فرغ من زيارة الخليـل صـلوات الله وسلامه عليه.

ولما سافر إلى الحجاز، جذبته الهموم الدنيوية ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاوده بعد أن كان أبعد الخلق عن نيـة

الرجوع إليه. لكنه لما عاد إلى وطنه، آثر العزلة به أيضـا؛ حرصا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر، كما سبق.

لكن الخلوة لم تكتمل كل حلقاتها له؛ لأن حوادث الزمان (ولعلها الحروب)، ومهمات العيال وضـرورات المعـاش؛ كانت تغير فيه وجه المراد، وتشوش صفة الخلـوة بحيـث لا يصفو له الحال إلا في أوقات متفرقة، لكنه كـان يقـاوم بحيث يحصل على ما يريد. وهو يحدثنا عـن ثمـرة ذلـك فيقول:

"دمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف لـي فـي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصـاؤها. والقدر الذي أذكره لينتفع به؛ أني علمت يقينًا أن الصـوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السـير، وطـريقهم أصـوب الطـرق، وأخلاقهـم أزكـى الأخلاق"[1].

هكذا يرفع الغزالي من شأن الصوفية، ويعود ليمجـدهم بأكثر من هذا حين يقول:

([1]) المنقذ، ص ٤٩.

"لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا مـن سـيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه؛ لم يجدوا إليه سـبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجـه الأرض نور يستضاء به"[(١)].

ويحدثنا الإمام الغزالي عن أمور عجيبة تحدث للصوفي من أول الطريق؛ حيث تبتدئ المشاهدات والمكاشفات فيقول:

"حتى إنهم في يقظتهم يشـاهدون الملائكـة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتًا، ويقتبسون منهم فوائد"[(٢)].

فإذا ما ترقى الصوفي من مشاهدة الصـور والأمثـال، وصل إلى درجات أعمق من هذا. ولا يمكن التعبير عن ذلك بالنطق؛ فإن حاول واحد منهم التعبير بالكلام فلا بد أن يقـع في خطأ واضح أمام الناس. كما حدث مـن أهـل الاتحـاد والحلول والوصول. يقول الغزالي في ذلك:

([1]) المنقذ، ص ٤٩ – ٥٠.

([2]) المصدر نفسه، ص ٥٠.

"ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثـال، إلـى درجات يضيق عنها نطاق النطق؛ فلا يحاول معبر أن يعبـر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنـه الاحتـراز منه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيـل منـه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول؛ وكل ذلـك خطأ"[١].

وليس لصاحب هذه الحالة إلا أن يكون على مثل حـال من يقول: وكـان من كان مما لست أذكره.

فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر!!

فالنقد لا يبدأ إلا عندما يقوم الصوفي بشـرح تجربتـه وتفسيرها، وربطها بوثائق أو أنماط فكرية نسلم به. فهنا يبدأ معه الحساب، ليتضح مدى قربه أو بعده عن الروح العامـة للدين[٢].

([1]) المنقذ، ص ٥٠.

([2]) د. محمد كمال جعفر: مـن قضـايا الفكـر الإسـلامي: دراسـة ونصوص، ص ١٠٢، ط ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة.

ويشير الغزالي في هذا الموقف إلى أن الإنسان إذا لم يزرق شيئًا من ذلك بالذوق؛ فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم. وإن كرامات الأولياء هي بدايات الأنبياء؛ أي إن النبي ابتدأ بمثل حال الولي. وكان هذا أول حال رسولنا محمد ﷺ، حين أقبل على جبل حراء؛ إذ كان يخلو فيه لربه ويتعبد، حتى قالت العرب: "**إن محمدا عشق ربه**".

ولا يمكن لإنسان أن يفهم هذا المعنى إلا بالذوق، وسلوك سبيل المتصوفة، أو الإكثار من صحبتهم، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينًا. فمن جالسهم استفاد منهم، فهم القوم لا يشقى جليسهم.

ويشدد الغزالي النكير على من ينكر الكلام، ويرى أن من يفعل ذلك كان من أهل الهوى والعمى والصمم، الذين طبع الله على قلوبهم:

"ووراء هؤلاء قوم جهال، هم المنكرون لأصل ذلك، المتعجبون من هذا الكلام، يستمعون ويسخرون، ويقولون العجب"[1].

([1]) المنقذ، ص ٥١.

وبناء على أن التصوف الحق هو الولاية؛ فليس صحيحا ما يدعيه بعض المستشـرقين مـن أمثـال جولـد تسـيهر ونيكولسن، من أن التصوف الإسلامي قد تأثر تأثرا واضـحا بالبوذية، بحجة التشـابه فـي اسـتعمال السـبحة، وحـبس الأنفاس[1]؛ لأن المسألة في الإسلام نابعة أساسا من عقيـدة التوحيد، ومن الأخذ بتعاليم الشريعة الإسلامية.

وفاته:

وفي سنة ٥٠٣ هـ عاد الغزالي إلى طوس ولم يفارقها. وفي ذلـك الوقـت بنـى بجـوار داره مدرسـة للفقهـاء، ومـأوى للصـوفية، واسـتمر فـي التـدريس والـوعظ حتـى تـوفي فـي صـباح يـوم الاثنـين ١٤ جمـادى الثانية ٥٠٥ هـ (ديسمبر ١١١١م).

وحكى أخوه أحمد أن أبا حامد توضأ وصلى الصـبح، وقال: علي بالكفن، فأخذه وقبله ووضعه على عينيه، وقـال:

---

(1) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخـه، ص ٦٢، ترجمـة د. أبو العلا عفيفـي، ١٣٨٨ هـ ـ، ١٩٦٩ م، لجنـة التـأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

سمعا وطاعة للدخول على الملك، ثم مـد رجليـه واسـتقبل القبلة، ومات قبل الإسفار.

وتوفي رحمه الله تعالى، وما كان يباسـط أحـدا فـي الأمور الدنيوية، ورفض الأموال الغزيـرة التـي عرضـت عليه، واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه، ولا تحتـاج معـه إلى التعرض للسؤال.

فكانت حياة الغزالي منسقة الأجـزاء، يتصـل أولهـا بآخرها اتصالاً جميلاً[1]، وكأنها دائرة انتهت حيث بدأت؛ فقد ولد في طوس وعاد إليها بعد طوافه وأسفاره ليموت فيهـا، وبدأ حياته معلما ومرشدا وواعظًا، وانتهت هي وهو علـى نفس المنهج.

([1]) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٢٧، ترجمة د. محمـد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٥، دون تاريخ، مكتبة النهضة المصرية.

ابن رشد

(٥٢٠ م – ٥٩٥ هـ)

حياة ابن رشد:

ينتمي ابن رشد إلى أسرة معروفة بالأندلس، لها تـاريخ ومشاركة؛ فقد سجل التـاريخ أن أسـرة هـذا الفيلسـوف ابن رشد، قد عاصرت دولتي المرابطين والموحدين، وأنهـا من أعرق الأسر وأكثرها اشتهارا.

وقد صارت وظيفة القضاء في قرطبة عاصمة الأندلس؛ وقفًا على أسرة ابن رشد، من الجد والابن والحفيد.

ومما يجب التنبه إليه هنا أن جد ابن رشد، كان يسـمى مثله: "أبا الوليد محمد بن رشد؛ وهو مـن فقهـاء المـذهب المالكي، الذي كان مذهبا رسميا لدولة الأندلس، يضاف إلـى هذا أن الجد كان من أهل الفتوى والعلم والفهم والوقار، وله بعض المختصرات في الفقه. كما تقلد القضاء بقرطبة، وسلك فيه أحسن سيرة وأقوم طريقة، ثـم أعفـي منـه، وتـوفي عام ٥٢٠ هـ.

أما والد الفيلسوف؛ فكان يسمى "أحمد"، ونهج منهج أبيه في العناية بالفقه والعلم، والتوفيق بين الدين والفلسفة، وولـي هو أيضا قضاء قرطبة، وتوفي عام ٥٦٤ هـ بعـد أن رأى بوادر تفوق ابنه في ميدان المعرفة.

أما الفيلسوف ابن رشد؛ فهو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد "الحفيـد"، وقـد ولـد عـام ٥٢٠ هـ ـ (١١٢٦ م)، وسلك منهج الجد والوالد في الاشـتغال بالفقـه وسائر العلوم.

وقد درس الحفيد علم الكلام من خلال مذهب الأشاعرة والفقه على مذهب مالك، كمـا روى الحـديث عـن أبيـه، واستظهر عليه الموطأ حفظًا.

وتتلمذ ابن رشد على أعلام المعرفة في ذلـك الوقـت؛ مثل أبي القاسم بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكـر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبـد العزيـز، وأبـي جعفـر هارون، الذي أخذ عنه ابن رشد العديد من علـوم الحكمـة والفلسفة، وكذلك أخذ عنه علم الطب.

ومن الذين عاصرهم ابن رشد؛ الفيلسـوف أبـو بكـر بن طفيل، مؤلف القصة الفلسفية المشهورة المسماة "حي بـن

يقظان". وقد تزامل الفيلسوفان وتصادقا، وتبعه ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وكان لهذا أثره في تأليف ابن رشد كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وكتابا آخر هو: "مناهج الأدلة في عقائد الملة".

وكان ابن طفيل صاحبا وطبيبا لأمير مراكش "أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن". وقد قام ابن طفيل بتقديم ابن رشد إلى هذا الأمير عام ٥٤٨ هـ. وفي مجلس ضم ثلاثتهم أخذ ابن طفيل يثني على صاحبه أمام الأمير، ويذكر بيته وسلفه؛ فرحب به الأمير، وسأله عن نسبه، ثم طرح عليه سؤالاً فلسفيا؛ هو: ما رأيهم في السماء (يقصد الفلاسفة)؛ أقديمة هي أم حادثة؟

وقد أدرك الحياء والخوف ابن رشد، فأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بالفلسفة، ولم يكن يدري ما قرره معه ابن طفيل.

فرفع ابن طفيل الحرج عن صاحبه ابن رشد، وأخذ يشرح وجهات نظر الفلاسفة؛ مثل أفلاطون وأرسطو، مع إيراد احتجاج مفكري الإسلام عليهم. فعلم ابن رشد من هذا الموقف غزارة علم ابن طفيل، فأفاض هو كذلك، وأمر له الأمير بمال ومركب وخلعة سنية.

ويروى أن ابن رشد بدأ شروحه لكتب أرسطو، بعد أن وجد هذا الأمير يشكو من غموض كتـب هـذا الفيلسـوف؛ إما بسبب قلق عبارات أرسطو، أو عبارات المترجمين لكتبه؛ مما أدى إلى أن يبذل ابن رشد جهدا كبيرا لفهم مقاصد هـذا الفيلسوف. ولم يكن يخفي إعجابه بأرسطو؛ لأن هذا الأخيـر صاحب منهج برهاني[١].

وبذلك توثقت الصلة بين ابن رشد وبين ابن طفيل مـن جهة، وبين الأمير من جهة أخرى، فعهد الأمير إلى ابن رشد بتولي قضاء أشبيلية عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م). ولم يمنعـه هذا المنصب من متابعة شرحه لكتب أرسطو؛ حيـث أنجـز منها هناك كتاب "أجزاء الحيوان"، وكتاب "الطبيعة" في مـدة سنتين؛ وهما اللتان قضاهما في أشبيلية.

كذلك جمعت رابطة العلم بينه وبين "ابن زهر"؛ حيـث اشتركا في الدراسة الطبية. وقد ألف ابن رشد كتابه "الكليات" من أجل دراسة جميع أنواع الأمراض دراسـة عامـة، دون التطرق إلى التفاصيل الفرعية. أما هذه التفاصيل فإنه يحيـل

---

(1) Gilson (E): History of Christian philosophy in the Middle Ages, London, 1955. p. 642.

الناس فيها إلى ما كتبه ابن زهر، وقد طلب منه ابن رشد أن ينسخ كتابه في ذلك فسلمه إياه، ونسخه ابن رشد بالفعل؛ لأن وقته لم يكن يسمح بالتأليف في هذه الأمور الجزئية.

ويسجل التاريخ أن ابن رشـد رام أن يعـرف حقيقـة تصوف ابن عربي، الذي كان معاصرا له أيضا، فذهب إليه، ليطلعه على أسرار معرفته. وقد رفض ابن عربي الإفضـاء إليه بشيء، بحجة أن رؤية إلهية أوحت إليه بألا يطلع ابـن رشد على معرفته. ويقول الدكتور محمود قاسم:

"وأغلب ظننا أنه رفض؛ لأنه كان يدرك جيدا، أن عقلية علمية ممتازة مثل عقلية ابن رشد لا تستطيع أن تستسـيغ تصوف ابن عربي، فضلاً عن أن تتمثله وتتبعه[١]".

وقد كان ابن رشد كثير التنقل بين مدن مراكش وأشبيلية وقرطبة. ومع هذا كان يتابع شروحه لفلسفة أرسطو. واستمر هكذا في الترحل حتى دعاه أبو يعقوب عام ٥٧٨ هـ إلـى مراكش، وجعله طبيبه الأول مكان ابن طفيل، ثم ولاه وظيفة القضاء بقرطبة؛ وهي الوظيفة التي كان يتمناها ليكون مثـل

([1]) د. محمود قاسم: ابن رشـد وفلسـفته الدينيـة، ص ١٧، وانظـر ما قبلها.

أبيه وجده. وصار القضـاء مصـدر سـمعة وجـاه لهـذا الفيلسوف؛ فلم يستغله في مصلحة شخصية؛ بل صرفه إلـى منافع الناس.

ولما توفي الأمير خلفه ابنـه أبـو يوسـف، الملقـب بالمنصور بالله، فقرب أبا الوليد إليه، ورفع منزلته إلى حـد أفزع الفيلسوف نفسه؛ فقد كان يجلسه إلى جواره في الوقـت الذي أشيع فيه أن الأمير سوف يقتله.

ولم يمض كثير من أوقات الهناء، حتى قلب له الأميـر ظهر المجن، فنقم عليه، واعتقله، وأهانه، وأمره أن يسكن في "أليسانة" على مقربة من قرطبـة، وكانـت مدينـة خاصـة باليهود، ومنعه من الخروج منها، وأمـر بـإحراق كتبـه، وأصدر منشورا عاما للمسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتـب الفلسفة أو الاهتمام بها.

وقد تعددت الآراء في أسباب نكبة هذا المفكـر؛ حيـث يرى بعضهم أنه لم يكن حصيفًا عندما أظهر الولاء لحـاكم قرطبة أبي يحيى أخي المنصور، فأوغر صدر أمير المؤمنين عليه. وهناك من يرى أنه كان يخاطب المنصـور بقولـه: "تسمع يا أخي"، ومن يرى أنه كان يشرح كتـاب الحيـوان

لأرسطو، فلما تحدث عن الزرافة قال إنه رآها عند ملك البربر؛ أي المنصور؛ فحز ذلك في نفس الأمير، وأسرها في نفسه، فقد ظن أنه يستخف به. ولعل ابن رشد لم يكن يهتم بألفاظ المجاملة شأن العلماء الجادين، الذين يحرصون على منزلة العلم.

وقد هم الأمير بقتل الفيلسوف، لولا تدخل القاضي الأصولي شفيعا له، منبها الأمير إلى أنه لا يجوز قتل مسلم بناء على سعاية أو وشاية من خصومه وحساده.

ويروى أن ابن رشد اعتذر عن لفظ "البربر" بأنه كان يقصد ملك "البرين"، فحدث تصحيف على القارئ، فقبل الأمير ذلك مؤقتًا، دون أن يهمل الأمر تماما.

فالسبب الحقيقي يكمن في أن ابن رشد سلك طريق العلماء في المخاطبة للملوك دون كلفة، ولم يكن فطنًا مثل حذاق الكتاب الذين يغمرون هؤلاء بأساليب المدح والإطراء والتفخيم. يقول العقاد: "من مجمل أحواله أنه كان رجلاً يحسن المساجلة، ولا يحسن المنادمة، ولا يبالي تزييف لغة

البلاط في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه، ولو كانوا من الملوك والأمراء [1]".

والسبب الظاهري أمام الناس، يتضح من أن جماعة من منافسيه أوقعوا وشاية بينه وبين الأمير. فلما أحسوا أنه يتقبل ذلك؛ أتوا ببعض ملخصات لابن رشد يذكر فيها أن الزهرة إحدى الآلهة، عارضين النص في غير سياقه، ليظهروه بمظهر من يقول بتعدد الآلهة. ولم يقف غيظهم من عبقريته عند هذا الحد؛ بل اتهموه هو وجماعة من أصحابه بالمروق عن الدين، مع أنه كان أبرع مفكري الإسلام في البرهنة على العقائد الإسلامية والذود عنها، كما يدل على هذا كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، الذي يشير إلى أنه لم ينكر أصلاً من أصول الدين.

وممن تولى كبر هذا الأمر أبو محمد عبد الكبير، الذي اتهم ابن رشد بأنه يستخف بالقرآن؛ لأنه أنكر بعض ما جاء فيه من قصص الأنبياء؛ وهي تهمة وليدة الخيال والحقد والحسد؛ لأن مفكرا دافع عن الإسلام دفاعا عظيما مثل

---

(1) العقاد: ابن رشد، ص ٢٦، ط ١٩٨٢، دار المعارف بمصر.

ابن رشد؛ لا يمكن أن ينكر خبرا واحدا جـاء بـه القـرآن الكريم.

وكل هذا يشير إلى أن جماعة الفقهاء نقموا علـى هـذا الفيلسوف وغيره مكانتهم لدى الأمير، فأوقعوا بـابن رشـد وبإخوان له كذلك يشتغلون بالعلم والفلسفة. وقد عفا الأميـر عن الفلاسفة وقربهم إليه ثانيا، ولو كانت تهمتهم هي الإلحاد ما قربهم إليه مرة أخرى؛ فالسبب الحقيقي إذن هو هذا، كما يوضحه الدكتور قاسم بقوله: "**هو أن الفقهاء ورجال الـدين نقموا على الفلاسفة حظوتهم عند أمير المؤمنين، ونفسـوا عليهم علو مكانتهم؛ فـأرادوا أن يطيحـوا بنفـوذهم، وأن ينحوهم عن وظائفهم ومراتبهم؛ حتى تكون نهبـا موزعـا بينهم هم أنفسهم. وربما ساعد على تحقيق آمالهم ما رأيناه من قبل عند المنصور، من نزعة إلى أهل الظاهر، ورغبـة في صرف الناس إلى ترك مذهب مالك، والاكتفاء بدراسـة القرآن والحديث**[1]".

(1) ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٣١.

وعلى هذا فإن الفلسفة لم تكن إلا سببا ظاهريا فقط فـي نكبة ابن رشد ومن سار على منهجه. أما السبب السياسي فقد كان أقوى الأسباب[1]؛ وهو راجع إلى رغبة رجال الدين في الاستئثار بالمنزلة وحدهم لدى الأمراء. هذا مع ملاحظـة أن رجال الدين هؤلاء يأخذون بمذهب الأشاعرة، وكان ابن رشد دائب المحاربة لهذا المذهب، ذاهبا إلى أنه السبب في نكبـة المسلمين وانقسامهم شيعا وأحزابا. وكان هذا الفيلسوف جريئًا وصريحا في إعلانه هذه الآراء.

وقد ترتب على نكبة هذا المفكر بسبب تآمر رجال الدين المتزمتين، أن طبق عليه أسلوب التنكيل الذي كان متبعا لدى رجال الدين في العصور الوسطى. وهذا دليل علـى تـأثر هؤلاء المسلمين بهم، فحاربوا العلماء والفلاسفة عن طريـق الحرق والقتل والتشريد.

وقد وقع أهل الإسلام في خطأ شنيع بسبب ذلـك؛ إذ إن أهل أوروبا المسيحية قد فطنوا إلى عظمة ابن رشـد، علـى الرغم من شدة عدائهم للعلم والفلسفة، لكـنهم وجـدوا فيـه

(1) O'leary: Arabic thought its place in history. London, 1958. p. 253.

الشارح الأكبر لأرسطو، وأخذ أساطينهم عن ابن رشد معظم آرائه؛ مما مهد لبعثه علمية وفلسفية عند الأوروبيين، ونبتت هناك حركة عقلية سميت باسم "الرشديين اللاتينيين". ولم يكن هذا شافيا للغرب مما يملأ صدره من حقد وخوف رهيب من الإسلام في كل العصور إلى الآن[١].

وبينما كان الأوروبيون يلتفتون إلى هذا الفكـر الجـاد؛ كان المسلمون في الأندلس يشغلون أنفسهم بإبداع أدبٍ غـثٍ تافه، أدى إلى طمس معالم فكر هـذا الفيلسـوف وحرمـان المسلمين منه. ومن أمثلة ذلك ما يقوله أبو الحسين بن جبير:

الآن أيقـن ابـن رشـد	**أن تـواليفـه تـوالـف**
يا ظالمـًا نفسه تأمــل	**هل تجد اليوم من توالف**

وقال أيضا متشفيا ومنافقًا:

الحمـد لله علـى نصـره	**لفـرقـة الحق وأشياعه**
كان ابن رشد في مدى غيه	**قد وضع الدين بأوضاعه**
فـالحمـد لله علـى أخـذه	**وأخذ من كان من أتباعه**

([1]) جلال العالم: قادة الغرب يقولون دمروا الإسـلام، أبيـدوا أهلـه، ص ٨، ط ١٩٨٥، المختار الإسلامي بالقاهرة.

وعندما عفا المنصور عن الفيلسوف وأتباعه؛ لم يهنئهم الشعراء، وكذلك لم يلوموا الأمير على تركه لهـؤلاء الـذين وضعوا الدين بأوضاعهم ومؤلفاتهم.

وعلى أي حال؛ فقد كان الموقف ضربة قاصمة وجهت لابن رشد وللفلسفة؛ مما صرف عنه التلاميذ وعامة النـاس خوفًا على أنفسهم من هذا المفكر الذي شغف حبـا بـالعلوم القديمة؛ ولذا لا عجب أن يثور عليه العامة، ويخرجوه مـن المسجد هو وابنه، مما لا يتفق مع روح الإسلام في شـيء، لكنه منهج أهل الجمود والتقليد، الذين دفعوا بالدولة الإسلامية نحو سبات عميق، ما تكاد تستيقظ منه إلا لتغفو حتـى الآن، ويقول العقاد في أثناء حديثه عن نكبة ابن رشد:

"ومن مجمل أحوال الزمن، أنه كان زمـن العـداوات الدينية، وكانت أخطار الحروب فيه بين المسلمين والإفرنج على أشدها؛ فكان من أصـعب الأمـور علـى الحكـام أن يتعرضوا لغضب العامة؛ إذا وقع في وهم هؤلاء أن قاضـيا

من أعظم القضاة يشتغل بالعلوم التي يرتابون بها، ويحسبونها من الكفر والضلالة[1]".

وقد أراد الله عز وجل أن يعيد الحق إلى نصابه، فشهد جماعة من أعيان أشبيلية لابن رشد بأنه على نقيض ما نسب إليه، فرضي عنه الخليفة المنصور وعن سائر أتباعه عام ٥٩٥ هـ. واستدعاه الخليفة إلى مراكش، وأحسن إليه، وقربه من مجلسه، وجنح هو إلى تعلم الفلسفة، ورجع عن رأيه في تحريم الفلسفة كلها؛ إذ أجاز منها الطب والحساب والفلك.

ولما حضر ابن رشد إلى مراكش، أقام فترة، ثم مرض بها مرض الموت، وتوفي في يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م)؛ أي قبل وفاة المنصور بنحو شهر، وحمل جثمانه إلى قرطبة؛ حيث دفن بها مع آبائه وأجداده. وخلف ابن رشد ولدا طبيبا عالما متقنًا لصناعة الطب، يدعى "أبو محمد عبد الله".

([1]) العقاد: ابن رشد، ص ٢٦.

وبذلك ترك ابن رشد الدنيا لطلابها، وانتقل إلى رحمـة الله تعالى مفكر مسلم ينبذ التقليد، ولم ينشأ مثلـه بالأنـدلس كمالاً وعلما وفضلاً، ومع هذا كان أشـد النـاس تواضـعا. ويقول عنه ابن أبي أصيبعة إنه كان: "**حسن الـرأي، ذكيـا، رث البزة، قوي النفس**[1]".

وكان هذا المفكر شديد الانكباب على العلوم وتحصيلها، وعني بالعلم من صغره إلى كبره، ولم يدع النظر والقـراءة حتى مات، وكتب نحوا من عشرة آلاف ورقة، ما بين تأليف وتصنيف وتهذيب واختصار. وكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعـراب والآداب، وكانت الدراسة أغلب عليه من الرواية:

"**إنه قد وهب نفسه للعلم، وجعل غايته معرفة الحقيقة، ولذته في أن يدرك من هذه الحقيقة طرفًا بعد طرف، وقـد**

([1]) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقـات الأطبـاء، ص ٥٣١، تحقيق د. نزار رضا، ط ١٩٦٥ م، دار مكتبة الحياة، بيروت.

صارت هذه اللذات هي التي تستهويه، حتى لا يوازن بينها وبين لذات جمع المال ورفاهة العيش وطيب الحياة[(١)]".

أصالة فكر ابن رشد:

تتجلى أصالة ابن رشد في مسألة التوفيق بـين الـدين والفلسفة. ومع التسليم بأنها أثيرت من قبلـه لـدى الكنـدي والفارابي وابن طفيل وغيرهم، فإن ابن رشد عرضها عرضا منهجيا منظما لم يسبق إليه من أحد.

وقد خصص لهذه المشكلة كتابين؛ أحدهما مناهج الأدلة في عقائد الملة، والآخر هو فصل المقال فيما بين الشـريعة والحكمة من الاتصال.

وقد واجه ابن رشد هذه المسألة بطريقة منهجية فلسفية، دون لف أو دوران، أو تحايل علـى قصـص مثلمـا فعـل ابن طفيل.

---

(1) د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابـن رشـد وفلاسفة العصر الوسيط، ص ٣٢، ط ١٩٥٩ م، دار المعـارف بمصر.

ويضاف إلى هذا أن ابن رشد لم يتملق علماء الكـلام، ولم يخش أهل الظاهر الذين كان لهم تأثير شديد في أي رأي حينذاك. لكن هذا الفيلسوف كان واثقًا من نفسه، وخبيرا بأن تفرق المسلمين إلى أحزاب وفرق مصدره سوء الفهم للصلة الوثيقة بين الإسلام وبين العقل. وربما تخيـل بعضـهم أن الإسلام يخشى التفكير والمعرفة، مع أن الأمر عكـس ذلـك تماما.

وقد تفرد ابن رشد أيضا في حل مشكلة التوفيـق بـين الدين والفلسفة؛ بأنه لم يأخذ بآراءٍ خارجة عن أصول الإسلام كنظرية الفيض؛ لأنه لم يكن يخدم الفلسفة، بل كان يهدف إلى خدمة الإسلام نفسه.

ومن أهم مظاهر الأصالة لدى ابن رشد تفريقه بين عالم الغيب والشهادة، وهذا المبدأ أساسي في مذهبه؛ إذ يشيع فـي كل فلسفته، وربما استخدمه فيلسوف آخر، لكن فـي حالـة الاضطرار إلى ذلك.

وقد ذهب ابن رشد إلى أن الحدس الصوفي الذي يشهد به الصوفي عالم الغيب على حقيقته؛ ليس هو بالوسيلة التـي ترشد إلى وجه الخلاف بين هذا العالم وعالم الحـس. لكـن

الذي يوصل إلى ذلك هو البحث النظري، الذي ينتهي بالمرء إلى نوع من اليقين العقلي القائم على البراهين؛ وهو ممكـن لكل إنسان يستطيع تحصيل المقدمات والمعلومات التي تنتهي به إلى نتائج تلك البراهين. يقول الدكتور إبـراهيم مـدكور مصورا رأي ابن رشد في ذلك:

"أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يسـتطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث فادعاء باطـل وقول هراء[١]".

ولا يغفل هذا الفيلسوف هنا عن أن الصـفات الإلهيـة لا تشبه الصفات الإنسانية بحال، وأن الله سبحانه وتعالى ليس نفسا مفارقة للعالم مثل مفارقة النفس الإنسانية للبدن.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن الفلاسـفة والمتكلمـين لم يصيبوا الحق في مسألة "الخلق"؛ لأنهم غاب عنهم انعـدام وجه الشبه بين عملية الخلق الإلهية، وبـين عمليـة الخلـق أو الصنعة التي يفهمها الإنسان في عالمه الحسي.

([1]) في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقـه، ص ٥٨، ط ١٣٦٧ هـ ـ، ١٩٤٧ م، عيسى البابي الحلبي بمصر.

وبصفة عامة فإن أصالة ابن رشد تتجلى فـي اتباعـه منهجا فلسفيا عاما لا يعتمد على الذوق الصوفي الخاص بفئة من الناس، لكنه منهج لكل الناس؛ ذلك هـو مـنهج العقـل والبرهان، وهو منهج أكثر إقناعـا مـن مـنهج الإحسـاس الصوفي الغامض. يقول الدكتور قاسم: "**نسـتطيع أن نقـرر ونؤكد في الوقت نفسه أن أبا الوليد بـن رشـد كـان أول فيلسوف مسلم حاول معالجة مشكلة التوفيـق بـين الـدين والعقل معالجة علمية وبرهانية[١]".**

ولقد كان ابن رشد متفتح الذهن – كمفكر مسلم – يرى أن الفلسفة أو الحكمة، عبـارة عـن دراسـة الموجـودات واتخاذها دليلاً على صانعها وخالقها؛ ذلك أن زيادة العلم بدقة الصنعة؛ تدل على معرفة أدق بالصانع، وبهذا يكون العقـل خير أعوان الدين.

هذا وإن القرآن الكريم لم يـدع النـاس إلـى دراسـة الكائنات فحسب؛ بل إنه حث على هذه الدراسة لأنـه أتـى بآيات تحض على التدبر والتفكير مثل قوله تعالى:

([1]) ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٦٤ وانظر ما قبلها.

أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلِقت. وإلى السماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نُصِبت. وإلى الأرض كيف سطحت [الغاشية: ١٧ – ٢٠].

وهناك آيات عديدة تشير إلى مظاهر أخرى؛ وهو دليل على أن الاشتغال بالفلسفة على هذا النحو ليس محظورا؛ بل يرى ابن رشد أن الاشتغال بها أمر يوجبه الدين على من يستطيع ذلك؛ لأن النظر في المخلوقات هو أشرف العبادات. وفي ذلك يقول ابن رشد:

"إن الشريعة الخاصة بالحكماء؛ هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه [١]".

ولكي يبرز ابن رشد أحقية استخدام الفيلسوف للقياس المنطقي؛ نراه يقارن بينه وبين القياس الفقهي. فلا يجوز أن

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ١: ١٠، تحقيق بويج، ط ١٩٣٨ م، بيروت.

نبيح القياس الفقهي للفقيه، ونحظر القيـاس المنطقـي علـى الفيلسوف؛ لأن كلا من القياسين عقلي، وفيه نظر واعتبار:

"إن هؤلاء الذين يحرمون استخدام البراهين المنطقية، متذرعين في ذلك بأنها استخدمت بعـد الصـدر الأول مـن الإسلام؛ ينبغي لهم أن يحرموا استخدام القيـاس الفقهـي، وأن يصفوه بأنه بدعة؛ لأنهم يعلمون حق العلم أنه استخدم بعد هذا العصر. وإذا رأوا رغم ذلك أن القياس الأخير ليس بدعة؛ وجب عليهم الاعتراف بأن القياس الأول ليس بدعة كذلك، وإلا وقعوا في التناقض. وإذا نظرنا إلى واقع الأمر؛ وجدنا أن هؤلاء الذي يحرمون استخدام القياس العقلي قلة من المسلمين، وهم من يطلـق علـيهم ابـن رشـد اسـم الحشوية، وهم من أهل الظاهر [1]".

إنه لمن العبث أن نطرح معارف السابقين ونبـدأ مـن جديد؛ فإذا كان الفلاسفة القدماء قد كشـفوا عـن البرهـان المنطقي، فمن الواجب أن نستفيد بـه؛ لأن اخـتلاف الـدين

(1) د. قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٦٨.

لا يحول دون الانتفاع بالحقائق التي كشفت عنهـا الأجيـال السابقة، وإلا تحجر العلم وانقطعت السبل بالإنسانية.

وعلى هذا فإن الاطلاع على الفلسفة وعلى الحقائق التي اكتشفها السابقون هو أمر يوجبه الشرع، وهو أيضـا لـيس نوعا من الترف العقلي.

وقد طبق ابن رشد هذا الكلام على حياته هو؛ إذ اطلـع على الفلسفة اليونانية القديمة، ولا سيما فلسفة أرسطو، كمـا اطلع على الأفلاطونية المحدثة، وعلـى كتابـات مفكـري الإسلام من قبله من أمثال ابن سينا والغزالي وابـن طفيـل، دون تقليد منه لهؤلاء:

"وما كان له أن يخشى من الفلسفة ضررا أو شـرا؛ لأن العقل السليم لا يمكن أن يؤدي إلى حقيقة مناقضة لمـا يقرره الدين الصحيح، الذي يـأمر ويحـض علـى كسـب المعرفة. وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك إذا لم تكن هناك سوى حقيقة واحدة؛ هي حقيقة العقـل والشـرع معا [١]".

([1]) ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٧٠.

إن أصالة ابن رشد في التفكير لم تدفعه إلى محاولة تكوين فرقة جديدة تضاف إلى قائمة الفرق والطوائف التي حفل بها المجتمع الإسلامي، والتي تذهب كل منها إلى أنه هي القائمة على الحق، وما سواها قائم على الضلال والكفر، فتجب استباحة ماله ودمه، وهذا عدول عن مقصد الشارع الحكيم.

ومما يؤسف له أن ينهى الشارع عن الجدل في القدر، وتكون أولى المسائل بالجدل عند هذه الفرق؛ هي مسألة القضاء والقدر، وهل الإنسان مخير أم مسير[١].

ومن هنا اختصر ابن رشد الطريق كي يختم هذا الصراع المرير بين الفرق الإسلامية؛ حيث دلل على أن الدين والعقل لا يمكن وقوع التناقض بينهما. وهو دليل على اهتمام هذا الفيلسوف بأمر الإسلام.

فابن رشد فيلسوف عقلي ومؤمن معا، دون تناقض بين الأمرين، ودون قصد إلى رياء أو سمعة، أو تملق لعواطف أي فريق من الناس، حتى ولو كان عامة الناس. وقد كتب

---

(1) Montgomery (Watt): Free will and predestination in Early lslam, London, P. 12.

"مناهج الأدلة" في سن مبكرة من حياته قبل نكبته، مخاطبا به الخاصة الذين يستطيعون فهم الفلسفة وإدراك مراميها؛ ولـذا فإنه هاجم فيه الأشاعرة هجوما لا مجاملة فيه.

البرهنة على وجود الله:

يذهب ابن رشد إلى أن الشريعة قسمان: ظـاهر وهـو فرض الجمهور، ومؤول وهو فرض العلماء:

"أما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظـاهره وتـرك تأويلـه، وإنـه لا يحـل للعلمـاء أن يفصـحوا بتأويلـه للجمهور[1]".

وهذا مصداق قول علي رضي الله عنه:

"حدثوا الناس بما يفهمـون. أتريـدون أن يكـذب الله ورسوله؟".

وإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى اضطرابا شديدا في هذه الشريعة، فحدثت فرق ضالة، وأصـناف مختلفـة؛ بحيث يرى كل واحد منهم أنه علـى أصـول الشـرع، وأن

([1]) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٤، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، ط ١٩٦٩ م، مكتبة الأنجلو المصرية.

مخالفه في الرأي إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمـال. ويحكم ابن رشد على هذا الموقف فيقول:

"وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة [1]".

وكان أشهر هذه الطوائف في زمن ابن رشد أربعة:

الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس أهم أهل السنة. ثم المعتزلة، ثم الباطنية، ثم أهل الظاهر، ويسميهم الحشوية.

وهذه الطوائف بأسرها، قد اعتقـدت فـي الله تعـالى اعتقادات مختلفة. وقامت بصرف كثير من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات. ولم يقنعوا بهذا؛ بل إنهم زعموا أن هذا هو الشريعة الأولى، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع. وكل هذه الأحكام بدع ما أنـزل الله بهـا مـن سلطان.

وتدعي فرقة "الحشوية" أن طريق معرفـة وجـود الله تعالى هو السمع لا العقل. ومعنى هذا أن الإيمـان بوجـوده

([1]) المصدر السابق، ص ١٣٤.

سبحانه، الذي كلف الناس التصديق به؛ يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانًا، تماما كما يتلقى منه أحوال المعاد وغيره مما لا مدخل للعقل فيه.

ويرى ابن رشد أن هذه فرقة ضالة، يظهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى.

ويظهر في العديد من آيات القرآن الكريم الدعوة إلى التصديق بوجود الله تعالى بأدلة عقلية، منصوص عليها فيها؛ كقوله تعالى: **يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون** [البقرة: ٢١].

وكقوله عز وجل:

أفي الله شك فاطر السماوات والأرض

[إبراهيم: ١٠].

وينفي ابن رشد هنا ما يعترض به على ذلك، من أنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله؛ أي إنه لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة؛ لكان النبي ﷺ لا يدعو أحدا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة.

فالجواب: أن العرب كلهـا تعتـرف بوجـود البـارئ سبحانه، كما هو واضح من قوله تعالى:

ولئن سألتهم من خلق السـماوات والأرض ليقـولن الله [الزمر: ٣٨].

ويرى ابن رشد أنه ليس هناك ما يمنـع مـن وجـود شخص تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة، إلى ألا يفهم شيئًا من أدلة الشرع التي نصبها النبي ﷺ للجمهور. وهذا النـوع من الناس يندر وجودهم، لكنه إذا وجد كان فرضه الإيمـان بالله تعالى من جهة السماع[1].

ويتعرض ابن رشد بعد هذا للأشاعرة؛ حيث إنهم يرون أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقـل. لكنهم وقعوا بعد ذلك في عيب واضح؛ إذ سلكوا فـي هـذا طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعـا الناس إلى الإيمان به من قبلها.

وقد أسس الأشاعرة طريقتهم على بيان أن العالم حادث، وأن حدوث العالم مبني على القول بتركيـب الأجسـام مـن

([1]) مناهج الأدلة، ص ١٣٥ – ١٣٦.

أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث الأجسام محدث، والأجسام محدثة بحدوثه، هذا بالإضافة إلى صعوبة الطريقة التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد؛ وهي طريقة: "**تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه**[١]".

ويرى ابن رشد أنه إذا فرضنا أن العالم محدث، كما يقول الأشاعرة؛ لزم أن يكون له ولا بد فاعل محدث له، غير أنه يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه.

ذلك أن هذا المحدث للعالم لا نقدر أن نجعله محدثًا ولا أزليا، أما كونه محدثًا – بفتح الدال – فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، دون نهاية وذلك مستحيل.

وأما كونه أزليا، فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزلية. والحادث يجب أن

(1) المرجع السابق، ص ١٣٦.

يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث؛ لأن من أصول الأشـاعرة أن المقارن للحوادث حادث. ويقول ابن رشد:

"وما يقوله المتكلمون في جواب هـذا مـن أن الفعـل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بمنهج ولا مخاص من هذا الشك؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كـان المفعول حادثًا؛ فواجب أن يكون الفعل بإيجاده حادثًا[١]".

ويتضح من هذا أن الطريق التي سلكها الأشاعرة إلـى معرفة الله سبحانه وتعالى ليسـت طرقًـا يقينيـة فـي رأي ابن رشد، وهي أيضا ليست شرعية:

"وذلك أن الطريق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين؛ أحدهما أن تكون يقينيـة، والثـاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقـدمات، فتكـون نتائجها قريبة من المقدمات الأول[٢]".

ويلحق ابن رشد بعد هذا رأي المعتزلة برأي الأشاعرة، وكلاهما مرفوض عنده:

([1]) مناهج الأدلة، ص ١٣٧.

([2]) مناهج الأدلة، ص ١٤٩.

"أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية[1]".

وهو يرفض أيضا منهج الصوفية في البرهنة على وجود الله تعالى؛ لأن طرقهم في النظر ليست طرقًا نظرية؛ أي ليست مركبة من مقدمات وأقيسة.

فالصوفية يزعمون أن المعرفة بالله تعالى هي أمر يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالكلية على المطلوب، وحجتهم في هذا قوله تعالى:

واتقُوا اللهَ ويعلمكُم اللهُ [البقرة: ٢٨٢].

والـذِين جاهـدوا فِينَـا لنَهـدِينهم سـبلَنَا [العنكبوت: ٦٩].

إِن تَتقُوا اللهَ يجعل لكُم فُرقَانًا [الأنفال: ٢٩].

ومن باب الإنصاف يصرح ابن رشد أنه ربما كانت إماتة الشهوات شرطًا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة

---

(1) المرجع السابق، ص ١٥٠ – ١٥١.

شرطًا كذلك. لكن إماتة الشهوات لا تفيد المعرفـة بـذاتها. ويقول ابن رشد عن طريقة الصوفية:

"إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها؛ فإنهـا ليسـت عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هـذه الطريقـة هـي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظـر، ولكـان وجودهـا بالناس عبثًا. والقرآن كله إنمـا هـو دعـاء إلـى النظـر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر[١]".

وبعد أن وضح ابن رشد وجهة نظره فـي هـذه الآراء السابقة، وأنها ليست شرعية؛ رأى من الواجب عليه أن يبين الطريقة الشرعية في ذلك، من خلال ما نبه عليـه القـرآن الكريم، واعتمدته الصحابة رضوان الله عليهم. وقد وجـد أن هذه الطريقة تنحصر في دليلين:

الأول- دليل العناية؛ أي العناية بالإنسان، وخلق جميـع الموجودات من أجل هذه العناية.

([1]) مناهج الأدلة، ص ١٥٠.

والآخر- دليل الاختراع؛ وهو ما يظهر مـن اختـراع جواهر الأشياء الموجودات؛ مثل اختراع الحياة في الجمـاد والإدراكات الحسية والعقلية.

دليل العناية:

ينبني على أصلين:

الأول- أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجـود الإنسان.

والآخر- أن هذه الموافقة ضرورة، من قبـل فاعـل قاصد لذلك، مريد؛ لأنه لا يمكن أن تكون هذه الموافقة اتفاقًا.

فإذا تأملنا في الكون وجـدنا موافقـة الليـل والنهـار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وقل مثل ذلك فـي المكـان وهو الأرض، والأزمنة الأربعة وهي فصول السنة.

وتظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان للإنسان، وكذلك موافقة النبات والجماد، وجزئيـات كثيـرة مثـل الأمطـار والأنهار والبحار، وكذلك النار والهواء.

ولا يخفى أيضا على ذي نظر ظهور العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان؛ بمعنـى أنهـا موافقـة لوجـوده

ولحياته: "**ولذلك وجب على من أراد أن يعـرف الله تعـالى المعرفة التامة؛ أن يفحص عن منافع جميع الموجودات**[1]".

دليل الاختراع:

يدخل فيه وجود الحيوان كله، وكـذا وجـود النبـات، ووجود السماوات.

وتنبني تلك الطريقة على أصلين موجودين بالقوة فـي جميع فطر البشر:

الأصل الأول أن هذه الموجـودات مخترعـة. وهـذا معروف في الحيوان، وفي النبات، التي يعجز البشـر عـن خلق شيء منها، كقوله تعالى:

إِن الَّذِين تَدعون مِن دون اللهِ لَن يخْلُقُوا ذُبابا ولَـو اجتَمعوا لَه وإِن يسلُبهم الذباب شَيئًا لا يستَنقِذُوه مِنْه ضعفَ الطَّالِب والْمطْلُوب. ما قَدروا اللهَ حق قَـدرِهِ إِن اللهَ لَقَـوِي عزِيز [الحج: ٧٣ – ٧٤].

ويوضح ابن رشد رأيه هنا بقوله:

---

(1) مناهج الأدلة، ص ١٥٢.

"إنا نرى أجساما جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فـنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها، وهـو الله تبـارك وتعالى. وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر؛ أنها مأمورة بالعناية بما ههنا، ومسـخرة لنـا. والمسـخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة [1]".

والأصل الثاني هنا يتلخص في أن كـل مختـرع فلـه مخترع.

فينتج من مجموع هذين الأصلين أن للموجـود فـاعلاً مخترعا له. ويقول ابن رشد في توضـيح طريـق معرفـة الله ﷻ:

"لذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته؛ أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع[2]".

ونجد لهذا إشارة في القرآن الكريم، في قوله تعالى:

---

(1) مناهج الأدلة: ص ١٥٢.

(2) المرجع السابق، ص ١٥٢ – ١٥٣.

أو لـم ينظـروا فـي ملكـوت السـماوات والأرض وما خلق الله من شيء [الأعراف: ١٨٥].

وينصح ابن رشد هنا بتتبع معنى الحكمة فـي موجـود موجود؛ أي معرفة السبب الذي من أجلـه خلـق، والغايـة المقصودة به؛ وبذلك يكون العلم بدليل العناية أتم وأكمل.

ولا يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل يؤكد أن ما ذهـب إليه هو دليل شرعي، بالإحالة على الكتاب العزيـز، الـذي يشتمل على ثلاثة أنواع من الأدلة في ذلك المعنى:

فهناك آيات تتضمن دلالة العناية فقط؛ مثل:

ألم نجعل الأرض مهادا. والجبال أوتادا .

إلى قوله تعالى:

وجنات ألفافا [سورة النبأ: من ٦ إلى ١٦].

وذلك كثير في القرآن الكريم.

وهناك آيات تتضمن دلالة الاختراع فقـط مثـل قولـه تعالى:

فلينظر الإنسان مم خلق [الطارق: ٥].

أما الآيات التي تجمع بين دلالة العناية، ودلالة الاختراع فهي الأكثر مثل قوله تعالى:

يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم .

إلى قوله سبحانه:

فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون [البقرة: ٢١ – ٢٢].

والتنبيه على دلالة الاختراع هنا في قوله تعالى:

الذي خلقكم والذين من قبلكم .

ودلالة العناية في:

الذي جعل لكم الأرض فراشًا والسماء بناء .

ويشير أبو الوليد بن رشد هنا إلى أن هذه هي الصراط المستقيم، التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر بقوله تعالى:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ [الأعراف: ١٧٢].

فيجب على من يكون اهتمامه منصبا على طاعة الله والإيمان به، وامتثال ما جاءت به الرسل؛ أن يسلك هذه الطريقة حتى يصير من العلماء الذين يشهدون الله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكة له. قال تعالى:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [آل عمران: ١٨].

فقد بان أن دليل العناية ودليل الاختراع هما الطريق الشرعي، وأنهما بأعيانهما طريقة الخواص أي العلماء، وهما أيضا طريقة الجمهور، والفرق بين المعرفتين في التفصيل:

"أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع، على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على

علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك مـن هـذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان[1]".

فالعلماء لا يفضلون الجمهور من جهة كثيـرة المنـافع التي أدركوها بالآلاف فقط؛ بل أيضا من جهة التعمـق فـي معرفة الشيء الواحد نفسه. وهنا يدركون أن للأشياء صانعا موجودا حكيما.

وحدانية الله:

إن طريـــق وحدانيــة الله تعـــالى هـــي معرفـــة أنه "لا إله إلا هو". وهذا النفي هو معنى زائد على الإيجـاب الذي تضمنته هذه الكلمة، والإيجاب قـد ثبـت فـي القـول المتقدم. وإن نفي الألوهية عما سوى الله تعالى مستفاد مـن طريق الشرع المنصوص عليه في القرآن الكريم في ثـلاث آيات هي:

لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدتَا [الأنبياء: ٢٢].

(1) مناهج الأدلة، ص ١٥٥.

ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون [المؤمنون: ٩١].

قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذًا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً [الإسراء: ٤٢].

والآية الأولى "لو كان فيهما.." دلالتهما مغروزة في الفطر بالطبع. فإذا كان ملكان كل واحد منهما فعل فعل صاحبه، لم تكن عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد:

"فيجب ضرورة – إن فعلا معا – أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً؛ وذلك منتفٍ في صفة الآلهة، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة[١]".

وفي الآية الثانية: "إذًا لذهب كل إله بما خلق" رد على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال. ويترتب على هذا:

([1]) مناهج الأدلة، ص ١٥٦ – ١٥٧.

"أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال التـي لا يكـون بعضها مطيعا لبعض ألا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحد وجب ألا يكون موجـودا عـن آلهـة متفننـة الأفعال[١]".

والآية الثالثة: "قل لو كان معه آلهـة"؛ فهـي كالآيـة الأولى؛ أي إنها برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد.

وتشير الآية الكريمة إلى أنه لو كان فيهما آلهة قـادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود؛ لوجب أن يكونوا على العرش معه. ويترتب على هذا أنه يوجـد موجـودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. ومن المعلـوم أنه لا ينسب المثلان إلى محل واحد نسبة واحـدة؛ لأنـه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب؛ أي إنهما لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما أنهما لا يحلان في محل واحد، هذا مع ملاحظة أن:

([1]) المرجع السابق، ص ١٥٧.

"الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هـذه النسـبة؛ أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش[1]".

ويشير ابن رشد إلى أن هذا هو الدليل الـذي بـالطبع والشرع في معرفة الوحدانية. لكن الفرق هنا بـين موقـف العلماء وموقف الجمهور.

فالعلماء يعلمون من إيجاد العالم والاطلاع على أجزائه، ومدى تماسكها مثل الجسد الواحد، أكثر مما يعلمه الجمهـور من ذلك.

وهذا هو المشار إليه في قوله تعالى:

سبحانَه وتَعالَى عما يقُولُون علُوا كَبِيرا. تُسـبح لَـه السماواتُ السبع والأَرض ومن فِيهِن وإِن مـن شَـيءٍ إِلا يسبح بِحمدِهِ ولَكِن لا تَفْقَهون تَسبِيحهم إِنـه كَـان حلِيمـا غَفُورا [الإسراء: ٤٣ – ٤٤].

ويرى ابن رشد أن ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الـذي يستنبطونه من الآيات السابقة، وهـو مـا يسـمونه "دليـل

([1]) مناهج الأدلة، ص ١٥٧.

الممانعة"؛ فهو شيء ليس يجري مجـرى الأدلـة الطبيعيـة والشرعية.

فكونه لا يجري مجرى الطبع؛ لأن ما يقوله الأشـاعرة في ذلك ليس برهانًا. وكونه لا يجري مجرى الشـرع؛ لأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع.

فقد رأى الأشاعرة أنه لو كـان هنـاك إلهـان اثنـان أو أكثر، لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثـة أقسام لا رابع لها:

- إما أن يتم مرادهما جميعا.
- وإما ألا يتم مراد واحد منهما.
- وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر.

كذلك يرى الأشاعرة أنه لا يستحيل ألا يتم مراد واحـد منهما؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكـان العـالم لا موجـودا ولا معدوما.

وأيضا فإنه يستحيل أن يتم مرادهما معا؛ لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما. ولم يبق إذن إلا أن يتم مراد الواحد،

ويبطل مراد الآخر؛ فالذي قد بطلت إرادته عاجز، والعـاجز لا يكون إلها.

وقد فند ابن رشد هذا الدليل، مبينًا وجه الضعف فيـه، من جهة أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، يجوز أيضـا أن يتفقا؛ وذلك أليق بالآلهة من الاختلاف.

فإذا اتفقا مثلاً على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنعة مصنوع واحد. وهنا يكون المجال مجال تعـاون واتفاق. وربما حدث من أحد المتشككين أن يقول لعـل هـذا يفعل بعضا والآخر بعضا، أو لعلهما يفعلان المصنوع علـى المداولة. ويرد ابن رشد على ذلك قائلاً:

"إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختـراع الكل. فيعود الأمر إلى قدرتهما على كـل شـيء، فإمـا أن يتفقا، وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعـاون الفعـل. وأمـا التداول فهو نقص في حق كل واحد منهمـا. والأشـبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين. فإذا العالم واحد فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد. فـإذًا لـيس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ولعلا بعضهم على بعض من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقهما. فـإن

الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو الفرق بين مـا فهمنـاه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون[١]".

وهناك محاولات أخرى تلزم عما قرره المتكلمـون؛ حيـث يفضي دليلهم إلى وصف الإله بأنه عاجز مغلوب. مع أن الآية لم تشر إلا إلى افتراض فساد العالم الموجود لو تعدد الإله.

ويرتب ابن رشد هنا بناء على ما قرره في الوحدانيـة، أن هناك فرقًا بين المسلم الحق وغيره؛ حيث يقول:

"فقد تبين من هذا القول، الطرق التي دعا الشرع مـن قبلها الناس إلى الإقرار بوجود البـارئ سـبحانه، ونفـى الإلهية عمن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمـة التوحيد، أعني لا إله إلا الله. فمن نطق بهذه الكلمة، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضـمنتهما، بهـذه الطريقـة التـي وصفنا؛ فهو المسـلم الحقيقـي الـذي عقيدتـه العقيـدة الإسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهـو مسـلم مـع المسـلم الحقيقـي

(1) مناهج الأدلة، ص ١٥٩.

بالاسم[١]".

لقد ركزنا في الحديث على وجود الله تعـالى، وعلـى عقيدة التوحيد؛ لأن ذلك شرط أساسي لكل فكر مستقيم. وقـد هدفنا أن نوضح مدى سلامة الأساس الفكري لدى ابن رشد، آملين التوسع في دراسته أكثر من ذلك، إن شاء الله تعالى.

وهكذا يتضح أن ابن رشد يهتم كثيرا بعقيدة التوحيد المبنيـة على "لا إله إلا الله"، وهو أيضا يجعلها الميزان الذي يمكن التفريق به بين المسلم الحقيقي الصادق الإيمان، وبين سـواه مـن الـذين يعلمون ظاهرا من الدين، ولما يدخل الإيمان في قلوبهم.

واتضح لنا أيضا أن الدراسة الجادة لفكر ابـن رشـد، ينبغي أن تكون نابعة من نصوص كلامه. وما أكثر ما أسيء إلى ابن رشد حين استقيت آراؤه عن مـؤرخي الغـرب[٢]، الذين حاولوا الطعن في عقيدتـه وشخصـيته، دون مبـرر إلا الحقد والحسد، وسوء القصد، وربما الجهل أيضا بحقيقـة آرائه ومذهبه.

---

(1) مناهج الأدلة: ص ١٦٠.

(2) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص ٦ – ٧، ط ٢، ١٩٦٩ م، مكتبة الأنجلو المصرية.

قائمة المصادر

(أ) مصادر باللغة العربية:

١- د. إبراهيم مدكور: فـي الفلسـفة الإسـلامية مـنهج وتطبيقه، ١٣٦٧ هـ، ١٩٤٧ م، عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.

٢- د. أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحيـة فـي الإسلام، ١٩٦٣ م، دار المعارف بمصر.

٣- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطبـاء، تحقيق: د. نزار رضا، ١٩٦٥ م، دار مكتبة الحيـاة، بيروت.

٤- د. أحمد محمـد جمـال: محاضـرات فـي الثقافـة الإسلامية، ط ٣، ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥ م، مؤسسة دار الشعب بالقاهرة.

٥- د. أحمد شلبي: تاريخ المناهج الإسـلامية، ١٩٧٨ م، مكتبة النهضة المصرية.

٦- أنـور الجنـدي: المـؤامرة علـى الإسـلام، ط ٢، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، دار الاعتصام بالقاهرة.

٧- البيهقي: تتمة صوان الحكمة، ١٣٥١ هـ، لاهور.

٨- د. توفيق الطويل: أسـس الفلسـفة، ط ٢، ١٩٥٥ م، مكتبة النهضة المصرية.

٩- ابن تيمية: الحسنة والسيئة، تحقيق: د. محمد جميـل غازي، ١٩٧٢ م، مطبعة المدني بالقاهرة.

١٠- ابن تيمية: الفرقان بـين أوليـاء الـرحمن وأوليـاء الشيطان، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧ م، لاهور، باكستان.

١١- ابن تيمية: النبوات، ١٣٤٦ هـ، دار الفكر.

١٢- الجرجاني: التعريفات ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م، البـابي الحلبي بمصر.

١٣- جلال العالم: قادة العرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله، ١٩٨٥ م، المختار الإسلامي بالقاهرة.

١٤- د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسـفة الإسـلامية، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، هجر للطباعة والنشر بالقاهرة.

١٥- ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ١٣٢٣ هـ، مصر.
١٦- حسن أيوب: تبسيط العقائد الإسلامية، ط ٤، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩، دار البحوث العلمية بالكويت.
١٧- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق محمد محيي الدين، ١٩٤٩ م، مكتبة النهضة المصرية.
١٨- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٥، بدون تاريخ، مكتبة النهضة المصرية.
١٩- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: بويج، ١٩٣٨ م، بيروت.
٢٠- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، ١٩٦٩ م، مكتبة الأنجلو المصرية.
٢١- الرازي (أبو بكر): رسائل فلسفية، تحقيق: بول كراوس، ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣ م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٢٢- الرازي (أبو بكر): الطب الروحاني للرازي، ومعه الأقوال الذهبية للكرماني، ومعهما المناظرات بين

الرازيين لأبـي حـاتم الـرازي، تقـديم وتحقيـق: د. عبد اللطيف محمد العبد، ط ١٩٧٨، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٢٣- د. رفقي زاهر: قضية التكفير عنـد الغزالـي، ط ١، بدون تاريخ، مكتبة الأزهر بالقاهرة.

٢٤- سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا دميان، ١٩٥٩ م، دار بيروت للنشر.

٢٥- د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالـي، ١٩٤٧ م، دار إحياء الكتب العربيـة، عيسـى البـابي الحلبـي بالقاهرة.

٢٦- صاعد: طبقات الأمم، مطبعة السعادة بمصر.

٢٧- د. عادل زعبوب: منـاهج البحـث عنـد الغزالـي، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٨- د. عبد الدايم الأنصاري: أهداف الفلسفة الإسـلامية: نشأتها وتطورها، ١٩٤٨ م، دار الفكر العربي.

٢٩- د. عبد اللطيف محمد العبد: الأخلاق فـي الإسـلام، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، نشر مكتبة دار العلـوم بالقاهرة.

٣٠- د. عبد اللطيف محمد العبد: أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الـرازي، ١٣٩٦ هـ ـ، ١٩٧٧ م، مكتبـة الأنجلو المصرية.

٣١- د. عبد اللطيف العبد: أضواء على الفلسـفة العامـة، ط ١، ١٤٠٦ هـ ـ، ١٩٨٦ م، دار الثقافـة العربيـة بالقاهرة.

٣٢- د. عبد اللطيف محمد العبد: تـأملات فـي الفكـر الإسلامي، ١٤٠١ هـ ـ، ١٩٨١ م، مكتبـة النهضـة المصرية بالقاهرة.

٣٣- د. عبد اللطيف محمـد العبـد: التفكيـر المنطقـي، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، دار النهضة العربية بالقاهرة.

٣٤- د. عبد اللطيف محمد العبد: دراسات في فكـر ابـن تيمية، ١٤٠١ هـ، ١٩٨١، مكتبة النهضة المصرية.

٣٥- د. عبـد اللطيـف محمـد العبـد: المانويـة، ط ١، ١٣٩٦ هـ، ١٩٧٦ م، دار النهضة العربية بالقاهرة.

٣٦- د. عبد اللطيف محمد العبد: موقف الرسول ﷺ مـن أهل العقائد الأخرى، ط ١، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧، طبع ونشر مطابع مدكور بالقاهرة.

٣٧- العقاد (عباس محمود): ابن رشـد، ١٩٨٢ (سلسـلة نوابغ الفكر العربي – ١)، دار المعارف بمصر.
٣٨- العقاد (عباس محمود): مـا يقـال عـن الإسـلام، ديسمبر ١٩٦٧، كتاب الهلال بالقاهرة.
٣٩- د. علي عبد الحليم محمود: الغـزو الفكـري، ط ١، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، دار البحوث العلمية بالكويت.
٤٠- د. فتحية سليمان: المذهب التربوي عنـد الغزالـي، ط ٢، ١٩٦٤ م، مكتبة نهضة مصر.
٤١- الغزالي (الإمام): إحياء علوم الدين، مكتبـة مصـر بالقاهرة، بدون تاريخ.
٤٢- الغزالي (الإمام): تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط ٦، ١٩٨٠ م، دار المعارف بمصر.
٤٣- الغزالي (الإمام): المنقذ من الضلال، مكتبة الجنـدي بالقاهرة، بدون تاريخ.
٤٤- القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ١٣٢٦ هـ، مصر.

٤٥- الكندي: رسائل فلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهـادي أبو ريدة، ١٩٥٠ م، دار الفكر العربي بالقاهرة.
٤٦- الكندي (ومعه الفارابي وابن باجة وابن عدي): رسائل فلسفية، حققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، ط ٢، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، دار الأندلس، بيروت.
٤٧- د. محمد البهي: الفكر الإسـلامي الحـديث وصـلته بالاستعمار الغربي، ط ٢، ١٩٦٠ م، القاهرة.
٤٨- د. محمد عبد الهادي أبو ريـدة: الكنـدي وفلسـفته، ١٣٦٩ هـ، ١٩٥٠ م، دار الفكر العربي.
٤٩- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسـفي فـي الإسلام، ١٩٨٠ م، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية.
٥٠- د. محمد كمال جعفر: تأملات في الفكر الإسـلامي، ١٩٨٠ م، مكتبة دار العلوم بالقاهرة.
٥١- د. محمد كمال جعفر: دروس في الفلسفة، ١٩٧٥ م، نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة.
٥٢- د. محمد كمال جعفر: من قضايا الفكـر الإسـلامي: دراسة ونصوص، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، نشر مكتبة دار العلوم بالقاهرة.

٥٣- د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فـي رأي ابـن رشـد وفلاسـفة العصـر الوسـيط، ١٩٥٩ م، دار المعارف بمصر.

٥٤- د. محمود قاسم: دراسات فـي الفلسـفة الإسـلامية، ط ٣، ١٩٧٠ م، دار المعارف بمصر.

٥٥- د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ١٩٦٤ م، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة (وهذه هـي الطبعـة الثانية من كتاب د. قاسم: "الفيلسوف المفترى عليـه: ابن رشد" بعد تنقيحها والزيادة عليها).

٥٦- د. محمود قاسم: مقدمة في مدراس علم الكلام، مـع تحقيق كتاب ابن رشد "منـاهج الأدلـة.."، ١٩٦٩ م، مكتبة الأنجلو المصرية.

٥٧- د. محمود قاسم: نظرية المعرفـة عنـد ابـن رشـد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ط ٢، ١٩٦٩ م، مكتبة الأنجلو المصرية.

٥٨- د. مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، دار الدعوة بالإسكندرية.

٥٩- مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ١٣٦٣ هـ، ١٩٤٤، مطبعة لجنة التأليف والترجمـة والنشر بالقاهرة.

٦٠- ابن نباتة: سرح العيون، طبع بولاق بمصر.

٦١- د. نجيب بلدي: تمهيد لتـاريخ مدرسـة الإسـكندرية وفلسفتها، ط ١٩٦٢ م، دار المعارف بمصر.

٦٢- ابن النديم: الفهرست، ١٣٤٨ هـ، المكتبة التجاريـة الكبرى بمصر.

٦٣- نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، ١٣٨٨ هـ، ١٩٦٩ م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

٦٤- ياقوت الحموي: معجم البلدان، ط ١، مصر.

٦٥- د. يوسـف القرضـاوي: الإيمـان والحيـاة، ط ٧، ١٤٠١ هـ، ١٩٨٠ م، مكتبة وهبة بالقاهرة.

٦٦- د. يوسف كرم: تاريخ الفلسـفة الحديثـة، ١٩٦٢ م، دار المعارف بمصر.

(ب) مصادر باللغة الإنجليزية:

1. Comman (j. w): philosophical problems and Arguments An introduction. (Macmillan publishing Co.) 2nd ed New York and London. 1974.
2. Gilson (E.): History of Christian philosophy in the Middle Ages, London, 1955.
3. Heiler (F): Prayer, History and psychology. London, 1958.
4. lqbal (Dr. M): The Way of The Muslim. (Printed in Great Britain by Martin's of Berwick). 1979.
5. Montgomery (Watt): Free will and predestination in Early lslam. London, 1942.
6. O'leary: Arabic Thought and its Place in History. (Fourth edition – Kegan Paul). London, 1958.
7. Russell (B.): Mysticism and Logic. London.
8. Russell (B.) and Copleston (F. C.): The Existence of God – Adebat. (In A Modern Introduction to philosophy. Readings from classical and contemporary sources.

   Edited by Poul Edwards and Arther Pap.). Third Edition, New York, 1973.